

2. BASIM

Doç.Dr. ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU

# FELSEFE VE DİYALEKTİK

LAO—TSE

•

CHUANG—TZÛ

•

HERAKLEİTOS

•

PROTAGORAS

•

ZENON

•

SOKRATES

•

PLATON

•

KANT

•

HEGEL



MAYA YAYINLARI

Doç.Dr. ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU

**FELSEFE  
VE  
DİYALEKTİK**



**MAYA YAYINLARI**  
**BİLİM DİZİSİ: 4**

**ANKARA, 1985**  
**İKİNCİ BASKI**

**DİZGİ - BASKI:**  
**MAYA MATBAACILIK YAYINCILIK LTD. ŞTİ.**  
**ESAT CAD. 44 ANKARA**  
**TEL: 18 01 53**

## İÇİNDEKİLER

Önsöz . . . . .	17
Giriş . . . . .	19
Terminolojik Belirleme . . . . .	25

<b>BİRİNCİ BÖLÜM: DÜŞÜNCENİN TARİHSEL SÜRECİNDE DİYALEKTİĞİN BİRİNCİ EVRİMSEL GELİŞİMİ. —HERAKLEİTOS FELSEFESİ . . . . .</b>	<b>27</b>
--	-----------

### I— Herakleitos Düşüncesinde Varlık Alanını Belirleme

a) Düşüncenin merkezine "Logos"u yerleştirme ve mantıksal diyalektik bağların oluşması ve kurulması : . . . . .	29
Düşüncenin merkezine ("Logos-Discours") "Söz"ü yerleştirme gerçeği.- Anlatım ve Belirleme gücü .—Mantıksal diyalektik bağların oluşması ve kurulması. —Her bir şey "Bir" dir savı. —Karşıtlık olgusunun Logos'ta ve Logos aracılığıyla oluşması: —Birinci tip örnekler ve İkinci tip örnekler. —Herakleitos, diyalektiği, bilinçli bir biçimde dizgeleştirmemiştir . . . . .	
b) Bazı kavramların, kendi yapılarında başka kavramları içerebilme olgusu ve bu kavramların "Logos" ile bağlantısı . . . . .	32
Bazı kavramların, kendi yapılarında, başka kavramları içerebilme olgusu ve kavramların "Logos" ile bağlantısı; —Birlik—Bütünlük—Çokluk kavramları. —Bu kavramların "Logos" ile bağlantıları. —Tanrı kavramı. —Bu kavramların belli bir mantıksal kurala göre irdelenmesi: Karşıtların birbirleriyle çelişmesi. —Karşıtların aşılması: Birlik'in ortaya çıkışı.— Örneklemeler ve Tablolar.— Karşıtların sav ve karşı- sav olarak belirlenmesi.— Kendinde-şey olan kavramı:—Nicelik ve Nitelik evrensel değişimleri:—Örneklemeler ve Tablolar.— Sorunsallar ve Özümlemeler: A, B ve C durumları.— Diyalektiğin ilkelerinin ortaya çıkarılışı. . . . .	
c) Görecelik İlkesi'nin irdelenmesi, Belirlemeler, Sonuçlamalar ve Bileşimlerin elde edilişleri : . . . . .	38
Görecelik İlkesi ve bu ilkenin somut örnekler ile irdelenmesi. —Belirlemeler ve Sonuçlamalar. —Olumluluk ve Olumsuzluk olgularının ortaya çıkışları. —Saltık ve Görelî durumlar ve örneklemeye ilişkin tablolar: —Bileşimlerin elde edilişleri. . . . .	



c)	Herakleitos felsefesinde diyalektik anlatımı içeren özler ve olgular : . . . . .	43
	Herakleitos felsefesinde diyalektik anlatımı içeren özlerin gerek fizik gerek metafizik alanlar işlevi. —Eşdeğerlilik olgusu ve tablosu. —İndirgeme ve yansıma olgusu . . . . .	
d)	Her bir şey'in oluşumunu diyalektik olarak hazırlayan öğeler: . . . . .	45
	"Ateş"in, her bir şey'in oluşumunu diyalektik olarak hazırlayan gerçek bir töz olarak belirlenmesi. —Devinme ve Değişim. —Değişimlerin açıklanması ve yön kavramından yararlanma —Dönüşüm. —Birbirlerine ters olan iki tip devinim. —Karşıtların birbirleriyle bağlantısı. —Sözcüklerin içerdikleri anlam ve ad ilişkisi. —Neden ve Sonuç ve Yargılamamız. —Ana temalar. —Karşıt olguların birarada bulunması gerçeği ve tablosu. —"Logos", gerçek düşüncenin, gerçek usun sonsuza dek tanrılaşması. —Herakleitos'a verilen evrensel boyuttaki önem. —Evrin —Doğa-Toplum üçlüsünün Logos ve us ile bağlantısı tablosu . . . . .	
II—	Herakleitos'un "Logos" üzerine kurduğu düşüncelerin ve savların, düşüncenin tarihsel sürecinde yorumlanması ve eleştirilmesi.	
a)	Varlık'ın yapısını gerçek anlamda bilmek ve çözümlemek isteme gerçeği : . . . . .	53
	Hegel-Aristoteles-Platon. —Çelişki ilkesinin irdeleniş ve yadsınışı (Aristoteles'e göre) —Varlık'ın yapısını gerçek anlamda bilmek isteme: "Varolmak ve Yokolmak"ın aynı anda birarada bulunması. —Varlık'ın yapısındaki çelişki olgusu. —Aristoteles'e göre, Herakleitos doğasal olguları ve durumları abartmaktadır. —Ateş, değişimleri ve İnsan Varlığı (Gaston Bachelard). —Sokrates ve Hegel'in Herakleitos'a verdikleri değer. —Görelilik olgusu, Varlık ve Platon'un yadsınması. —Herakleitos felsefesinin temel savlarına ilişkin getirdiğimiz sonuçlar . . . . .	
b)	Bütün ve Tam nitelenmesinde belirtilen olgusal kavramların irdelenmesi . . . . .	58
	Bütün ve Tam olgusal kavramların irdelenmesi: Tek olan'ın ve Birlik'in ortaya çıkışı. —Tek, karşıtların birliği midir? —Aristoteles'in savaş açmasının nedeni: Çelişmezlik ilkesinin tehlikeye düşmesi. —Tamamlama olgusu . . . . .	
c)	Evrin'in açıklanması ve Dizgeyi oluşturma eylemi : . . . . .	61
	Evrin'in açıklanması ve Tek olgusu —Uyumsuzluk ve Uyum savları. —Karşıtların savaşımı. —Karşıtların çelişmesi ve özdeşliği. —Karşıtların birliğinin sakıncaları (Aristoteles eleştirisi) . . . . .	
ç)	Bileşim'e gitme ve Ayrımlara uğrama gerçeği : . . . . .	63
	Tek olma ve Çokluk olgusu. —Anaksimandres. —Ayrılaşma. —Ayrıltılma. —Değişme. —Sınırsızlık. —Tek'in bütünlüğü ve birliği. —Karşıtların arasında ortaya çıkan gerilim. —Platon'un Herakleitos'a övgüsü. —Lassalle'nin görüşü ve irdelenmesi. —Lassalle'nin kanstırdığı nokta. —Özdeşlik ilkesi mantık bilim aracılığıyla ortaya çıkmamıştır. . . . .	
d)	Sonuç : Çalışmanın yöntemsel durumu : . . . . .	65
	Çalışmanın yöntemsel durumu. —Ulaşılmak istenen erekler. —Belirlenen özellikler. —Herakleitos'taki diyalektik yapıyı oluşturan görüşlerin dört ayrı temada belirlenmesi. —Bir başka felsefi dizgeye geçiş. —Birinci evrimin sonu . . . . .	

I— Sokrates Felsefesi (İkinci Evrim): Diyalektik-Ahlâksal Dünya Görüşü  
—Bilimsel—Ussal Araştırma

- a) Diyalektiğin, düşüncenin tarihsel sürecinde geçirdiği bir evrimin saydamlaştırılması ve çözümlenmesi: . . . . . 71  
Diyalektik, ilkeleriyle birlikte bir araştırma aracı olarak bir yöntem oluşturur. —Evren—Dünya ve İnsan Varlığı'nı anlamaya, bilmeye ve açıklamaya götüren yol. —İnceleme aracı. —Anlam ve içerikle birlikte biçim değiştirme. —Diyalektiğin bir "doğurtma yöntemi" sonucu olduğu savı. —Tartışma oluşturma (diyalog) gerekliliği. —Soru ve Yanıt. —Düşünce ve yargılamanın dış etken ve öğelerin egemenliğinden kurtarılması sorunu. —Tartışma'yı oluşturan kavramları doğurtmak. —Sokrates ve Platon felsefelerinin amaçları. —Mutluluğu düşüncece aramak. —"İyi"ye ulaşmak çabası. —Ahlâksal bir yapı oluşturmak. —Kavram'lar, Platon—Hegel etkilenmesi. —Dört ana durum . . . . .
- b) Ahlâksal Dünya Görüşü ve Bilimsel-Ussal Araştırma ya da evrensel bir Varlık biçiminin ortaya konması : . . . . . 75  
Sokrates ve Platon'un anlatım, irdeleme ve yorum biçimleri ortak yan. —Ahlâksal Dünya Görüşü, bilimsel-ussal araştırmayı etkiler. —Erdemi içeren "İyi" kavramının ortaya çıkışı. —Altı ortak yan. —Ortak bir insanlı töresel yapıyı yaratmayı amaçlama. —"Kendi kendini tanı" buyruğunun irdelenmesi. —Hegel'in bu buyruğa ilişkin açıklaması. —İnsan Varlığı'nın "sürekli olarak bir üst düzeyde dışlaşması". —Evrensel bir varlık biçiminin ortaya konması. —Evren'de Tek Gerçek. —Evrensel olanın yine kendisinden doğması. —Evrensel olanın kendisinden doğma. —Hegel'in "22 Ekim 1818 söylevi"ndeki belirlemesi. İde'yi, gerçek ve tümel biçiminde yakalamak. —Evren'in çözümlenmesi. —Karşıt ve çeşitlenmekte olan olgu. İlkeler ve Uyum . . . . .
- c) Konu ya da temalara ilişkin irdemelerde Sokrates'in yaklaşım özellikleri ve Tümevarım örnekleri : . . . . . 78  
Yaklaşım örneklerinin içerdikleri durumlara göre belirlenmeleri: —Birinci Yaklaşım: Sokrates'in konu ya da temalarla ilgili irdemelerde ortaya çıkan girişimi. —İki ayrı noktada belirlenme. —Özne'nin (İnsan Varlığı'nın) irdelenmesi amacı. —Çiçeron'un, Sokrates'e ilişkin kanısı. —Aristoteles'e göre ilk filozofların iddiası. —Varlık'ın özü ve kaynağının aranması sorunu. —İlk filozoflar ve Tanrı doğurtma üçgenleri. —İlk neden ve temel öğeyi arama. —İlk Yunanlı Doğa filozoflarının ortak amaçları. —"İyi" ve "Kötü" kavramları. —Birinci Yaklaşımın Birinci Durumu. —Kavramların araştırılması ve keşfedilmesinin yollarının öğretilmesi ve Ahlâk'a belli bir biçim ve içerik kazandırma. —Birinci Yaklaşımın İkinci Durumu. —Özü ortaya çıkarmak —tanım ve belirleme. —Dört kesinlik. —Aristoteles ve İki görüş. —İkinci Yaklaşım: Sokrates, kavramları tümevarım ile ve evrenseller olarak elde eder. —Genellemeleri kullanabilme. —Gerçek'i yaratabilmek. —Bilgelik ve Yanılma Gerçeği. —Sokrates'in yöntemsel kuşkusu. —Sokrates'e özgü diyalektiğin ilk biçimi. —Genellemeler Tablosu: Onüç Durum ve Sokrates diyalektiği. —Tümevarımın bize sağladığı: Birinci Sonuç; —Yanılmayan Yöntem: İkinci Sonuç. —Belirlemelerle ilgili birkaç örnek: Tümevarım-Örnek 1: Adaletle ilişkin

bir tartışma. —Sav ve Karşı-Sav'ın çözümlemeleri ve ilk tanım. —Tanım ın irdelenmesi. —Örneğin sonuçları. —Tümevarım-Örnek II.: Glakon ile politika konusunda konuşma: Sav , Karşı-sav, Soru —amaç, Ara sonuç ve Doğurtma işlemleri. —Evrensel Ana Sonuca ulaşma. —En son Bileşim'in ortaya çıkışı. . . . .

ç) Sokrates felsefesinde diyalektiğin belirli amaçlar ve sonuçlar çerçevesinde saptanması ve Yaşam : . . . . . 87

Sokrates'te diyalektiğin belirli amaçlar ve sonuçlar çerçevesinde saptanmasının gösterilmesi. —Sonuçlar ve Erekler: a) Sokrates çözümlemelerinde izlenen iki ayrı yol: Doğurtma ve Tümevarım —b) Kavramların araştırılması.— c) Kalkma noktası: Özne ve Özne'de bilgiyi elde etmek— d) Evren'i, Dünya'yı ve İnsan Varlığı'nı anlamak için nitelikleri gösteren genel varsayımlar oluşturmak.— e) Tümüyle düşüncenin yapısına dayanan tümevarımlı diyaloglar ve Yanıtlar'ı'a düşürmeven bir Yöntem — f) Psikolojik belirleme Sokrates'in izlediği yol.— "En çok bildiğim şey, hiçbir şey bilmediğimdir..." önermesinin parçalara ayrılma işlemi.— Sav, Karşı-sav ve Olumsuzlamadan Olumlama'ya ulaşma.— Sokrates'ten verilen örneklerde yargı ve ussal işlevin (usavurmanın) olanaklarını ve gücünü göstermek amacı.— Sokrates'teki diyalektik yapının özellikleri.— Yaşam: İki evrenin bileşimi (Ussal evren ve Ahlâksal evren) . . . . .

d) Ahlâk evrenini ve ilkelerini bilimsel bir yapıya dönüştürmek: İlkeler, Yöntem ve Sofistler'e karşı savaşım. . . . . 92

Ahlâk evrenini ve ilkelerini bilimsel bir yapıya dönüştürmek.— Bu işleminde kullanılan ilkeler ve Yöntem.— Aristoteles'in, yöntemin yetersizliği konusundaki kuşkuları. Ussal Tümevarım ve genel ilkeleri, yöntem olarak, ilk kez Sokrates'in kullanmasının dile getirilmesi.— Sokrates'in savaşımı: Sofistler'in oluşturmuş oldukları felsefenin yıkılması.— Her bir şeyi öğretebilmenin yöntemi.— Protagoras'ın savı.— Söylev biçiminde tartışmayı ilk kez başlatan filozof: Protagoras. (Diogene Laerce'in savı.).— Sokratesçi diyalektik ile Sofistçi diyalektik arasındaki ayrımlar.— Sokrates ve Sofistler'in Yöntemleri arasındaki nitelik ve amaç ayrımlarını gösteren tablo.— Protagoras'ın, ussal bir söylevin oluşması için gerekli gördüğü ve saptadığı ilkeler.— Örnek: Protagoras ve Evatlüs arasındaki konuşma.— Hegel'in, sofistçi durumu yorumlaması.— "Görecel olarak varolma" olgusu.— Aristoteles'e göre, diyalektiğin bilimlere ilişkin rolü.—

e) Sonuç : Sokrates'in evrensel niteliği ve işlevi. . . . . 99

Sokrates'in evrensel niteliği ve işlevi.— Sokrates felsefesinin özellikleri.— Ahlâk'ın tanımı.— Varlığımızda varolan gizil ve evrensel veriler.— Evrensel yapı tek'tir, değişme olgusu göstermez.— Sokrates ve sofist diyalektiklerin biçimleniş şeması: Örnek I ve Örnek II.— Sofist felsefesinin kalkış noktası: Birey değildir.— Sokrates felsefesinin kalkış noktası: Birey'dir.— Bilim'i, "İyi"yi bulmak için bir araç olarak kullanma.— İnsan varlığının töresel değerleri, bilgilerinin değerlerine uygundur.— Hegel'in deyişiyle, Sokrates ile birlikte "özel tümelcilik" in başlaması.— Platon'da özümleme: Üçüncü evrime geçiş.

II— Platon Felsefesi (Üçüncü Evrim): Diyalogların Yansıttıkları Diyalektik Tartışma Biçimleri— Diyalektik ve Bilimsel Kavramlar— Doğurtma Yöntemi ve Diyalektik— Diyalektik Devim Biçimleri.

A. Birinci Kesim :

a) Platon felsefesindeki diyalogların evrensel anlamda değerlendirilmesi ve yansıttıkları diyalektiğin ortaya çıkarılması : . . . . . 104

Platon felsefesinde, eğitim ve öğrenimin ilişkin olduğu ve dayandığı veriler. Dinleyen ve öğrenenin mantıksal canlılığını ayakta tutmak: Mantıksal yollarla düşünmeye hazırlama ve mantıksal alıştırmalar. — Logos'a ilişkin aynı kaniyi, Herakleitos ile paylaşma. — Sokratesçi bir düşününürün Logos'u algılama biçimi: Konu ya da temanın anlatımından çok, onların, tartışma yoluyla irdelenmesi biçimi. — Platon'u etkileyen kaynaklar. — Birinci Kesinlik. — İkinci Kesinlik. — Platon diyaloglarının değerlendirilmesi. — 19. Yüzyılda, Platon'dan salt bir usçu yapma eğilimi. — Diyalogların gösterdikleri evrensel özellikler. — Üçüncü Kesinlik. — Dördüncü Kesinlik. — Beşinci Kesinlik. — Altıncı Kesinlik. — Diyalogların, diyalektikle bağlantısını kurma zorunluluğu. — Diyalogların oluşmalarında ve yapılında ortaya çıkan durumlar: Evrensel koşullar ve Kesin sonuçlar. — Tablolar olarak belirlemeler: Saptama; İdea'yı ortaya çıkartma ereği. — Diyalogların yapılarındaki gizil erek. — Diyaloglardaki tartışmaların tümü belli bir diyalektiği yansıtmaktadırlar. . . . .

- b) Platon diyaloglarındaki tartışma biçimiyle Sofistler'in tartışma biçimi arasındaki önemli ayrım ve Diyalektik ile Retorika'ya ilişkin gözlemler: . . . . .

111

Platon diyaloglarındaki tartışma biçimiyle Sofistler'in tartışma biçimi arasındaki önemli ayrım. — Felsefenin tanımı. — Felsefi uğraşı ve Eğitim. — Gerçek'in bulunmasıdaki belirlemeler. — Temel Evrensel Koşullar. Kesin Sonuçlar. Diyalektik ve Retorika'nın birer sanat olarak, aynı koşullukta görülmesi. — Kanılar ve Sonuçlar. — Aristoteles'in diyalektik ve retorika sanatına ilişkin ileri sürdüğü sav. — Tepkiler ve Gözlemler. — Retorika'ya bağımsızlığını kazandırmak isteme. — "Sofistçe" deyiminin Aristoteles tarafından yapılan tanımı. — Diyalektik anlatım biçimiyle sofistlik anlatım biçimi arasındaki temel ayrılık. — Aristoteles'e göre, Diyalektik ve Retorika'nın belirlenmesi tablosu. — Platon diyaloglarında tinsel (psikolojik) ve söylencesel (mitolojik) etkenlerin rolü. — Hegel ve Aristoteles aynı kaniyi paylaşırlar. — Tin ve Diyalektik bağlantısının tablosu. — Gerçek'e ulaşmak ve Doğurtma Yöntemi. . . . .

- c) Diyaloglarda İzlenen Yol, diyalogların yapısı ve yansıttığı özellikler: . . . Doğurtma Yöntemi ve özellikleri. — Diyaloglarda izlenen yol: Bir tür araştırma ve Gerçek'e ulaşma yolu. — Diyalogların yapısı ve yansıttığı özellikler. — Olumlama ve Olumsuzlama Yolları ve Yöntemleri. — Diyalogların

122

logların yapısının tablosu — Evrensel Temel Koşullar ve Kesin Sonuçlar. — Belirlemeler. — Platon diyaloglarını başlıca üç bölümde toplama. — Belirlemelerin dayandıkları sonuçlar. — Değerlendirmeler, Durumlar ve sonuçları — Sokratesçi diyalektik biçimden uzaklaşma. — Platon diyaloglarındaki Yöntem değişikliği tablosu. — Sokrates etkisi ve bu etkiden sıynma . . . . .

## B. İkinci Kesim

- a) Diyalektiğin, belirli bilimsel kavramların irdelenmesi ve açıklanması işleminde ortaya çıkış ve kullanılış biçimi : . . . . .
- Platon felsefesinde, Bilim'in tanımı sorunsalı. — Tanıma ve İnceleme yetisi ürünü olmak. — Bilim'in nesnesini belirleme. — Bu işlemde izlenecek yol Yöntem'dir. — Özel'den Genel'e gitme. — Kesin Sonuçlar dizisi. — Platon ve Protagoras karşılaştırması. — Bilim'in oluştuğu ve bize ulaştığı kaynak. — Anlık ve Kavram ilişkileri. — Nesne'nin somutlaşması. — Kav-

133

- ram'ı oluşturma.— "İdea"nın evrensel tanımları.— Platon felsefesinde, İdea, çift yanlı bir işlev gerçekleştirmekte: 1— Varlıkbilimsel, 2— Bilgi kuramsal.— Nesnel Düşüncelilik, Kavram ve İdea'nın doğası tablosu.
- b) Diyalektik Yöntem ve Devim Biçimleri: İşlevi, duyumsal ve ussal dünyaların birbirlerinden ayrılmaları. . . . . 140
- Duyumsal Dünya Ayırımı.— Platon, Duyumsal Dünya'yı tümünden yadsımaz.— Duyumsal Dünya ve Ussal Dünya arasındaki ilişki ve zorunlu bağlantı.— "Evrenseller dışında gerçek olan hiçbir şey yoktur."— Duyumsal Dünya. Ussal Dünya'ya bağlı kılınmıştır.— Gerçek'in bir evrensel olduğunun kabul edilmesi.— Düşüncenin, bir öz olarak ortaya çıkarılmasının gerekliliği.— Bunun için izlenen yollar.— Platon, sokratesçi yöntemi İdealar'a uyguladı.— Aristoteles'in belirlemesi.— İdealar'ın ayrıımı sorunsalı.— Sokrates ve Platon arasındaki ayrım gittikçe kesin bir belirginlik kazanır.— "Nasıl ve Niçin" sorunsalına yanıt.— Matematiksel Yöntem.— Yeni bir yöntem oluşturma: Çözüm yolunu varsayım aracılığıyla ortaya koyma.— İdea, bizi, kavramın evrenselliğine sürükler.— Katılma olgusu ve onun Diyalektik'teki önemi ve yeri.— Yöntemler: 1—Var sayım Yöntemi, 2— Çözümleme-İrdeleme Yöntemi.— İdealar Kuramı'nı ortaya çıkaran yöntemler— Bu yöntemler ve onların bileşimi Platon diyalektiğidir.— Felsefe, Platon'a göre, salt bilgeliktir.— B. Russell'dan alıntı: Alıntıdaaki belirlemelere göre tablo oluşturmak.— Yöntem olarak Diyalektik.— İzlenen Yol olarak Diyalektik.— 1—Aşağıya Doğru İlerleyen Çözümleyici Diyalektik. (A.D.İ.Ç.D.). 2— Yukarıya Doğru Yükselerek İlerleyen Bileşimsel Diyalektik. (Y.Y.İ.B.D.).— Tablo: Diyalektik'in, birbirlerine ters yönlü çift devim durumu. . . . .
- c) Platon'un Nesnel Düşünceliliği'nde Diyalektik'in Çözümlemesi: İki ayrı diyalektik devim. . . . . 148
- Platon'un Nesnel Düşünceliliği'nde diyalektik'in incelenmesi: İki ayrı diyalektik devim biçimi — Us'un, kendiliğinden, diyalektik gücü ile kavradığı şeyler.— Us'un, varsayımları kullanma biçimi.— Varsayımlar birer dayanaktır.— İşlem: Kavram'dan kavrama geçmek.— "İyi"nin, yani salt olanın bilimini dile getirmek.— Evren'in oluşumunu soyut ve (idealize edilmiş) gerçeklere dayandırmak.— "İyi" kavramının oluşmasının nedeni ve İdealar Kuramı'nın oluşmasının nedeni arasındaki bağlantı.— Tablo . . . . .
- ç) Dünyanın saltık varlıktan çıkışı, madde ve İdealar Dünyası'nın iki diyalektik devime göre oluşması gerçeği: Diyalektik devimlerin açıklanması. . . . . 151
- Platon'un üstlendiği görev ve felsefe.— Dünya'nın saltık varlıktan çıkışı.— Dünyadaki "şeyler", "evrensellerin kopyaları".—W.T. Stace ve Althusser'in açıklamaları.— Platon felsefesinde maddenin belirlenmesi.— Madde, "Yok-olan" bir şey durumuna geçirilmiştir.— Madde, "İdealar'ın bir ürünüdür".— Madde'ye ilişkin bir tür çelişki.— Tablo: Madde'ye ilişkin Belirlemeler.— Platon, içine düşmüş olduğu söylencesel (mitolojik) bir yapıyla örtülü çekişkiden kurtulmak istiyor.— Ayrı bir gerçek dünya yaratmak.— W.T. Stace yorumunun yanılgıları.— Diyalektik'in durallığının belirlilik ve saydamlık kazanması olgusu.— Durallığı hazırlayan ve İdealar'a Platon tarafından kazandırılan nitelikler — İdealar'ın birer evrensel kavram oldukları tasarımıdan yola koyulmak.— İdea, bir "Birlik" simgesidir.— Varlık ve Bilgi, İdealar üzerine kurulmaktadır.— Özel sonuçlar, koşullar ve zorunluluklar.— Evrensel-nesnel sonuç — İdealar'ın bağlantıda oldukları şeyler: Genel düşün ve Kavramlar'ın tümü.— Diya-

lektiğın yol ve Yöntem olarak belirlenmesi.— Diyalektiğın evrensel özellikleri ve İşlevleri.— Diyalektiğın nesnel-evrensel tanımı.— İdealar Dünyası Tablosu.— Nitelikleri ve Belirlenmeleri.— Diyalektiğın Tablosu.— Bilim ve Yaşam olgusu.— Ayırım işlemi olarak diyalektik.— Tablo: Aşağıya Doğru İlerleyen Çözümleyici Diyalektik. (A.D.İ.Ç.D.).— Tablo: Yukarıya Doğru Yükselerek İlerleyen Bileşimsel Diyalektik. (Y.Y.İ.B.D.).— Aşamalar.— Düşünlerin birbirlerini içerme özellikleri.— Diyalektiğın en zengin ve en verimli tek biçimi. . . . .

- d) Diyalektik ve diyalektikçinin kaçınılmaz sonu— Gerçek diyalektikçinin tanımı ve sezgisel görme : . . . . . 164

Platon'un İdealar'a evrensel boyutlarda nitelikler kazandırma işleminin nedeni.— Düşüncenin, varsayımlar aracılığıyla keşfedilmesi.— Varsayımlar arasındaki varsayım işleminin oluşturduğu bağlantı.— Sezgisel görme ve anlama.— Nesneler'e gerçekliğini ve usa da bilme gücünü veren "İyi" ideası'dır.— İdea, Varlık'tan çok daha parlak, çok daha güçlü.— Kavramlar aracılığıyla düşünme ve arama.— Diyalektik'te izlenen yol ve Yöntem.— Kavrama bilgi ve çıkarsama bilgi.— Diyalektik yol ve yöntem, varsayımlara dayanan yol'dan ayrılmaktadır.— Karşılaştırmanın getirdiği kesin evrensel sonuç.— Tablo: Düşünme Yolları ve Bilgi Türleri sıralanması gerçeği.— Gerçek diyalektikçinin tanımı.— "esprit synoptique".— Diyalektik ve diyalektikçinin kaçınılmaz sonu ve Ahlâk egemenliği. .

- e) İdealar Kuramı'nda varsayımın evrensel önemi— İdea'nın doğası ve yüklendiği işlevsel görev arasındaki uyumsuzluk sorunu : . . . . . 168

İdealar Kuramı'nda varsayımın evrensel önemi.— Tek-Çok karşıtlığı.— Aynı bir şey, nasıl bir ve çok olabiliyor.— Aynı bir şey için, "benzer"— "benzemez", "büyük"— "küçük" olabilmek.— İdea ve "Model"— İdea'nın varlığının sonsuza dek sürmesini sağlamak.— İdealar Kuramı, İnsan Varlığı-Tanın-Bilim arasındaki bağlantıyı vermektedir.— İdea'nın doğası (yapısı) ve yüklendiği işlevsel görev arasındaki uyumsuzluk sorunu.— Tablo: İdealar Kuramı Varsayımı. . . . .

- f) Diyalektik değişimin platoncu bir biçimde belirlenmesi olgusu: Diyalektiğın işlerliğinde yöntem değişikliği— Uzlaşma olgusu— Kavramsal ve Yargısal özellik . . . . . 174

Kavramların anlatımı ve açıklanması sorunu.— Duyumlar, Bilimler'in nesnesi olamazlar.— Nesneleri kavramlarla dile getirmek.— Herakleitos ve Protagoras'a karşı olmak.— Bilim'in kaynağı üzerinde tartışma.— Platon ve Protagoras arasındaki İnsan Varlığı'nın evrensel niteliğine ilişkin olarak ortaya çıkan görüş ayrılığı.— Varlık'ı belirleme ve tanımlama olgusu — Bilgi'nin kaynağında ve tanımında kesin verilere sahip olmak.— Tümevarım işlemi.— Bilgi'nin elde edilmesinde İnsan Varlığı'nın rolü — Platon diyalektiği, karşıtların çatışmasına karşılık, uzlaşma ilkesini uygulamaktadır.— Savlar'ın bileşimi ilkesi.— Uzlaşma olgusu.— Diyalektiğın işlerliğinde yöntem değişikliği.— Diyalektik değişimin platoncu bir biçimde belirlenmesi olgusu — Somut bir durumdan bir başka somut durumun doğması olgusu.— Diyalektik oluşum, değişme olgusunu içeren bir oluşum'dur — Platon, bilgiyle duyum bağlantısını tümüyle de olmasa yine de yadsır.— Duyum-Sanı-Bilgi üçlüsü savının çürütülmesi.— Bilgi'nin, kendine özgü yapısını ortaya çıkartmak için, diyalektik işlemi sürdürmek.— Yargılama ve doğru yargılara sahip olmak (diyalektiğin bir kuralı).— Bilim'in oluşturulması ve doğru-yanlış yargı biçimi.— Bilim'in oluşturulmasına verilen önemin nedeni, gerçekte gerçeğin ne olduğunun bulunması sorunu.— Diyalektik'te, kavramsal ve yargısal bir özellik

keşfedilmektedir.— Diyalektik'teki yargılama olgusu; doğru sonuç almak.— "Eristikler'in savı.— Doğru sanı-yargı işleminde salt ayırım kuralları.— Kanı-Bilim ve özdeşlikleri sorunu. . . . .

- g) Platon, Kanı ve Bilim arasında ussal diyalektik bağlar oluşturur.— "Varolan ve Varolmayan" (Varlık ve Yokvarlık) birarada bulunamazlar: . . . 182  
 Kanı'nın bilim olmasının dayandığı tasarım.— Platon, kanı ile bilim arasında ussal diyalektik bağlar oluşturur.— Platon, Herakleitos gibi, "Logos'a gerekli önemi vermektedir.— Bilim'in, mantıksal-ussal irdeleme-çözümleme'ye göre kavranılması: Anthisthenes'in bir ürünü:—"Birlik" ya da "Tek" olma olgusu.— "Varolan" ve "Varolmayan" birarada bulunamazlar.— Platon, Herakleitos'un varolma olgusuna ilişkin görüşüne karşı çıkmaktadır.— Modern diyalektik görüşe ters düşme.— İdealar Kuramı çerçevesinde, kavramların tammünün yeniden ele alınışı tablosu. . . .

- ğ) Diyalektik alıştırma, diyalektik devim ve yarattığı sonuçlar-İndirgeme yöntemi: Yenilenme ve Gençleşme olgusu. . . . . 186  
 Diyalektik alıştırma: Bir tür çözümleme ve ona bağlı olarak bir tür alışkanlık.— Değişim, diyalektiğin evrensel, zorunlu ve en önemli, öğelerinden biridir.— Platon, "İdealar'ın belirlenmiş oldukları düşüncesini savunmaktadır". Hegel'e göre, Platon, bir yanılgı içindedir.— Diyalektik devimin, yarattığı sonuçlar ve İndirgeme Yöntemi.— Diyalektik'in Yöntem olma olgusu.— Platon, bize, kavramların başlangıç noktalarını ve kaynaklarını gösteremiyor.— Nedeni.— Diyalektiğin açıklanmasında İdealar'ın yeri ve İdealar'ın anlatımında da diyalektiğin yerinin önemi ve gerekliliği sorunu.— Hegel'in bu konudaki büyük buluşu.— Yenilenme ve Gençleşme olgusu.— Georges Gurvitch ve Jean Wahl'ın görüşleri.— Platoncu diyalektik yöntemin biricik işlevi.— İdealar Kuramı ve Biçimler Kuramı ilişkisi.— Schiller'in eleştirisi.— "Bir" kavramı — Kategoriler göstergesine ulaşmak.— Varsayım Yöntemi'nin diyalektik alıştırımlardaki önemi.— Çelişki içeren, iki ayrı, karşıt varsayımdan bir aynı sonucun ortaya çıkartılması.— İdealar'ın parçalanmaları, çoğalmaları ve katılım ögesi.— İncelemeyi elverişli kılan diyalektiğin kendisidir. . . . .

- h) İdealar arasındaki iletişim olgusu-Varlık kavramının belirlenmesi-Kavram ve Diyalektik Sanatı. *Sonuç* : . . . . . 194  
 İdealar arasındaki iletişim.— "Katılım" özelliği.— "Varlık" ve "Yok-varlık" arasındaki bağlantı ve tanımları.— "Çok", "Bir" ve "Çift" kavramlarına ilişkin çözümlemeler.— Zamanın filozoflarının "Varlık"la ilgili görüşlerine ilişkin olarak Platon'un tepkisi.— Platon, kendisinin oluşturmuş olduğu İdealar kavramını eleştiriyor.— İdealar Kuramı'nın anlatımına ilişkin son belirlemeler. Platon'un, kendi zamanının idealist ve maddeci görüşlerine karşı açtığı savaş.— "Varlık"ı, son bir kez belirleme.— Kavram'dan kalkarak kavrama Diyalektiğin, bir kavramsal yapı olarak düşünülmesi.— Aristoteles'le bağlantı.— İki gözlem: Kavram ve diyalektik sanatı.— Diyalektik yöntemin yansıttığı özellik.— "Karma" ve "Karışık" kavramlarının örneklerle irdelenmesi:—"Ayrırma ve Bölme" işlemi.— Sonuç. . . . .

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM : DÜŞÜNCENİN TARİHSEL SÜRECİNDE

#### DIYALEKTİĞİN DÖRDÜNCÜ EVRİMSEL GELİŞİMİ— HEGEL FELSEFESİ . . . . .

201

- I— Hegel Diyalektiğinin İncelenebilmesi Koşulları.— Eski Yunan Felsefelerinin Yansımaları-Diyalektiğin Tanımını Elde Etmeye Doğru Adım-Diyalek-



- tik ve Dış Nesnel Gerçekliği Anlama-Oluşum'un Temeli. . . . .
- a) Hegel Diyalektiğinin incelenebilmesi için gerekli açıklama ve düşünce-  
nin tarihsel sürecindeki yapı : . . . . . 203
- Belli genel geçer evrensel sonuçlara varma eylemine ilişkin ve özgü araş-  
tırma yönteminin (Diyalektik) bir başka gelişimi içinde incelenmesi.—  
Diyalektiğin modern bir anlam ve yapı kazanması.— Hegel felsefesinde,  
diyalektiğin yeteri açıklığıyla incelenebilmesi için gerekli koşullar ve  
yapı.— Hegel'in, düşüncenin tarihsel sürecinde etkilenmiş olduğu nokta-  
lar.— Hegel'in düşünce'ye kazandırmış olduğu . . . . .
- b) Eski Yunan Felsefelerinin Hegel düşüncesine yansımaları—Us, Doğa ve  
Kavram arasında bağlantı kurma: . . . . . 205
- Eleacı akımın Hegel'in "Varlık" belirlemesi üzerine bazı yansımaları.—  
Yunan İdealizmi'nin us ile duyum dünyası arasına kesin bir biçimde yer-  
leştirdiği ayırım: Gerçekliği, ussal bir yapı içinde kavrama isteği ve arz-  
usu.— Diyalektiğin, Hegel'e göre, Elea Okulu'nun anladığı ve belirledi-  
ği anlamdaki iki belirlenimi — "Öz-ışsel güç", Doğa ve Kavram.— Birin-  
ci Evrensel Belirleme.— İkinci Evrensel Belirleme.— Üçüncü Evrensel Be-  
lirleme.— Düşüncenin evrimleşim ve gelişim sürecinin ortaya konması.—  
Mantıksal bir öncelik.— "Varlık" ve "Hiçlik" bağlantısı.— Hegel-Kant  
ve Zenon bağlantısı.— Oluş ve Değişim öğelerinin yadsınması.— Us,  
"Varlık" ve "Yok-Varlık" bağlantısı.— Aristoteles'in açıklaması.— He-  
rakleitos'u belirleme.— Karşıtlara ilişkin irdeleme.— Uyum: Karşıtların  
birliği sonucu.— Hegel, "Uyum'un niteliğini "Oluşum" niteliği ile öz-  
deş kılıyor.— Doğa, Herakleitos felsefesi ve İlk Doğacılar'ın (Nüaturalist-  
ler) Hegel tarafından yorumu.— Engels'in, Hegel'in yorumunu yorumla-  
ması.— Kavramlar, doğa bilimlerinin birer sonuçları.— Dış-nesnel-ger-  
çek ile İç-nesnel-ussal gerçek'in bağlantısını kurmak. . . . .
- c) Diyalektik ve Devim olgusuna ilişkin belirlemelerin düşünce olarak ser-  
gilenmesi ve diyalektiğin tanımını elde etmeye doğru ilk adım : . . . . . 215
- "Nesnel Diyalektik" in Zenon'da keşfedilmesi.— "Bir" ve Gerçeklik  
bağlantısı.— Kant'ı anımsama.— Bayle'nin, Aristoteles ve Zenon'a iliş-  
kin yorumu.— Bölünme olgusu.— Zaman, Mekân ve Devim bağlantısı.—  
Kavramak ve anlamak eylemi.— Hegel, bir yandan kuşkucu Bayle'yi çü-  
rütürken, öte yandan da karşı-diyalektikçi Aristoteles'i yadsımaktadır.—  
Hegel'in devim olgusuna ilişkin tanım ve açıklamasına Çernov karşı çı-  
kar.— Diyalektiğin temeli.— Hegel'e göre diyalektik —Karşıtların birliği  
yasası.— "Parmenides" yapısı ve Varlık sorunu.— Zenon, Parmenides'in,  
Varlık'a ilişkin görüşünü reddeder — Diyalektiğin iki ayrı devim biçimi .
- ç) Dış-Nesnel-Gerçeklik'i Yorumlama ve Diyalektiğin bir evrensel belirle-  
mesi : . . . . . 220
- Nesneler'e nitelikler kazandırma.— Hegel, Kant ve Şofistler.— Protago-  
ras ve Kant arasında büyük bir yaklaşım: Öznellik.— Dış-Nesnel-Ger-  
çeklik'i yorumlama — Salt nesnelliğin diyalektiğini dile getirme.— Dün-  
ya'nın iki tür "fenomen" olma niteliği.— Diyalektiğe ilişkin iki tür ve  
bunların belirlenmeleri.— Diyalektik ve Nesne.— Diyalektiğin bir evren-  
sel belirlenmesi.— Gelişme ilkesi.— Evren-Doğa-İnsan Varlık'ı bütünü.—  
Tablo: Diyalektik'te genel belirlemeler.
- d) Oluşum'un temelini saptamak eylemi ve Görünüş-Öz-Varlık arasındaki  
diyalektik bağlantı : . . . . . 224
- Protagoras ve Sokrates'in, İnsan Varlığın'a ilişkin düşüncelerinin birbir-  
lerini tamamlamaları.— İnsan Varlığı'nın ve onun düşüncesinin nesnel-  
leşmesi.— "Kendinde ve Kendi-için-olan" olarak "evrensellik anlamı"nı

içinde barındırma.— İnsan Varlığı'na göre gerçek ve doğru olan.— Bilinç ile karşılaşma.— Hegel diyalektiğinde düşünce, "kurgusal" bir nitelik ve özellik gösterir.— Oluşum'un temelini arama eylemi.— Madde mi, Düşünce mi? —Kategoriler dizgesinin oluşması zorunluluğu.— Platon ve Kant'ın salt etkisi, (Kategorileri oluşturmada).— Yaşam, İde'nin bir yapıtıdır.— Rastgele'yi yoketme.— Düşünce, kendini bir "Tüm" halinde geliştirir.— Tablo: Düşünce'nin Oluşum'un temeline konması.— Görünüş, Gerçeklik, Duyu ve Us arasında bağlantı kurma.— Kavramlar aracılığıyla algılama.— Platon ve Hegel'de ortak bir özellik.— Hegel, İde ile Varlık arasında bir bağ kurar.— Bilgi'nin diyalektiği.— Tablo: Görünüş-Öz-Varlık arasındaki diyalektik bağlantı . . . . .

- e) Dış-Nesnel Gerçeklik'i anlamak ve İnsan Varlığı'nın Tarihi'ni elde etmek olgusu : . . . . .

232

"Evranseller"i aydınlatma olgusu.— İnsan Varlığı'nın tarihi.— Evrimler ve düşünce noktaları.— Bilinç, karşıtlar ve "boş diyalektik".— Nesnel Diyalektik: Karşıtların bileşimi.— Özdeşlik sorunsalı.— "Varlık" ve "Yokluk", "Bir" ve "Çok" arasındaki diyalektik bağlantı.— Kant'ın yadsıması.— "Fenomen" ve "Numen" arasındaki ayrımın eleştirilmesi: Kant, Hegel ve Engels.— Dış-Nesnel-Gerçeklik'in, Hegel tarafından Us'un belirlenimlerine indirgenmesi.— "Tümel" in bir "Tikel" olarak konulması.— "Öznel bir nesnellik".— Tablo: Kant'ın Yanılgısı.— Hegel'in Düzeltmesi.— Nesne'nin Bilgisi —Nesnel Bilgicilik.— Diyalektik Bilgi ve Aşma.— Nedenellik bağı.— Hegel'in, Kant'a karşı yönelttiği eleştiri. . . . .

- II — Bilgi'nin Oluşması Biçimi —Bilgi Kuramı— Bilgi ve Diyalektik Bağlantısı— "Kurgusal" Düşünce-Diyalektik Devim-Diyalektik Yöntem-Saltık Bilgi.

- a) Bilgi'nin oluşması biçimi ve bu olguya ilişkin Bilgi Kuramı tartışmaları: Diyalektik Usavurma. . . . .

238

Hegel'in, Kant'a karşı yönelttiği eleştirinin nedeni: Kategoriler, "Saltık"ın belirlenimleri olamazlar savını çürütmek isteği.— Bilinemezcilik ve Öznel İdealizm.— Bilgi'nin içeriğine kavuşmak zorunluluğu.— Özne'den dışarıya çıkmak.— Tablo: Kategorilerin belirlenmesi.— Gerçeklik, Bilgi'nin dışında mı kalmaktadır? Hegel ve Kant tartışması.— Gerçeklik'i ve bilinebilir'i ikiye bölme.— Bilgi türlerinden hangisi doğrudur?— Gerçeklik bölünemez.— Kant'ın görüşünün Hegel tarafından sonuçlandırılması.— Kant'a göre, düşünce, özne'den çıkıp nesne'ye doğru yönelmez.— Engels, hem Kant'ı hem de Hegel'i doğrularken, aynı zamanda onları da kıyasıya eleştiriyor.— Tablo: Kant İdealizmi'nin Bilgi Kuramı.— Kant İdealizmi'nin Bilgi Kuramı'nın sonuçlandırılması.— Kant'ın Bilgi Kuramı'ndaki İkicilik.— Us, boş bir us değildir.— Çelişkinin kaynağı.— Hegel'in, Kant "antinomileri"ne karşı çıkışının nedeni.— Diyalektik'in işe karışması.— Tablo: Us, Anlık, Düşünce ve Nesne arasındaki ilişkisinin Kant ve Hegel görüş ve eleştirisinde belirlenmesi.— Bilgi'ye ilişkin salt kuşkuculuğu diyalektik bilgi ile gidermek.— Diyalektik, bir yetenek ya da bir sanat mı (Aristoteles ve Kant)? Yoksa, bir tür usavurma biçimi mi (Platon ve Hegel)?— "Retorika" ve "Diyalektik" tartışması. . . . .

- b) Diyalektik'in getirdiği özellikler ve bilgi elde etmedeki işlevi : . . . . .

253

Diyalektik, Us için zorunludur (Kant).— Diyalektik'i ayırıcı bir nitelik altında kullanma.— Diyalektik, "sadece, olumsuz bir sonuç" taşımaz.— Bilgi, Nesne ve Diyalektik ilişkisi.— Nesne'ye, düşünce ve kavramlar yükleme olgusu.— "Saltık Bilgi"nin yöntemini belirleme: Diyalektik Yöntem.— Yöntem'in devimi: Çözümlemesal (analitik) ve Bileşimsel (sentetik) — Nesne'yi yargılamak.— Hegel'e göre diyalektik: Us, Nesne

ve Özne ilişkisi.— Kavram'ın Platon ve Hegel'deki belirlenmesi.— Diyalektik, "olumsal bir şey" gibi gözükmetedir.— Diyalektik, kendi yapısında bir başka belirlenim de alabilir.— Diyalektik, aynı zamanda bir "yadsınma" "yok-kılma" ve yeni bir aşama ve evrime götürme dinamiğidir de.— Felsefe Tarihi'nden örnekler: Elea Okulu, Zenon, Sofistler ve Platon.— Diyalektik, Gerçek'in Yöntemi'dir ve Gerçek'e ulaşma yoludur.—Bilim ve Tarih, bunun tek kanıtıdır.— Diyalektik, bilimsel ve ahlâksal alanlarda.— Tablo: Diyalektik'in yeni bir anlamı: Nesnel anlamı ve Öznel anlamı.— Karşıtların, Kavram'daki salt birliği.— Bilgi'nin nesnellüğünden kuşkulananma ve bunun getirmiş olduğu tartışma: Hume, Kant ve Hegel.— Yadsınma olgusu bilginin ürünüdür.— "Sonlu"nun belirlenmesi tartışması.— Yadsınma olgusu.— Bilgi sürecinde Birinci Tasarım'ın hegелci eleştirisi.— Kant'ın en büyük buluşu: Diyalektik'i usun işlemlerine yeniden sokmasıdır.— Çözümlemesel Bilgi ve Bileşimsel Bilgi.— Bilgi'nin, nesnel bir yapıda oluşması ve "kurma" işlemi.— Kuramsal Bilgi.

- c) Saltık Gerçek'e Ulaşmak: Kavram-ÖZNE-BEN ve Nesne arasındaki ilişkiler.— Diyalektik, bu ilişkileri belirleyen Yöntem'dir. . . . . 265  
Kuramsal Bilgi'nin Nesne'yi belirlemesi, Saltık Gerçek'e ulaşmak: Bilgi süreci Hegel-Marx-Lenin bilgi kuramı bağlantısı.— Uygulama'nın Bilgi Kuramı'ndaki yeri.— Varlık, gerçekliğini Kavram'da bulmaktadır.— ÖZNE-BEN ve Kavram arasındaki ilişki — Kavram, tarihsel bir bilgi sürecini oluşturan bir evrensellik.— Hegel, Kavram'ı, belirleyici bir nitelikte ele alıyor ve bunun nedeni.— Kavram Bilimi ve Öznel Mantık Bilimi belirlemeleri.— DİYALEKTİK YÖNTEM'in tanımı ve Mantıksal Yapıya İlişkin tablo.— Nesnel İdealizm ve Öznel İdealizm bilgi kuramı ve ahlâk alanı çekişmeleri.— Kavramların ve Kategorilerin nesnel varlıkbilimsel varlıklara dönüşmeleri.— Saltık Kavram kavramı.— Nesne-Özne özdeşliği.— Kuramsal Uygulama ve Marx'ın belirlemesi.— Marx, Hegel'i, dış dünyayı anlama konusunda eleştirir.— Marksçı Bilgi Kuramı.— İdeoloji'nin belirlenmesi.— Lenin, Marksçı Bilgi Kuramı'na yeni bir yorum getirir.— Lenin'e göre Bilgi.— Louis Althusser'in açıklaması — Hegel'e göre Bilim.— "Saltık Bilgi" ve "Gerçek Bilim",— Hegel Felsefe ve Bilimi' özdeş kılmalıdır.— Hegel'e göre, Nesnel Dünya somut bir varlıktır . . . .

- ç) Evren-Doğa-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi'ni olanaklı kılan mantıksal bir gerekçe arama : Diyalektik Dizge . . . . . 275  
"Ereği tamamlanmak" ereği.— "İyi"nin belirlenmesi.— İnsan Varlığı'nın mutluluğu.— Düşünce'nin saydamlaşması ve Yöntem.— Filozof'un işlevi.— Düşünce'nin "özel biçimi"yle Kavram'ın biçimini özdeş kılmak.— Bu özdeşliği gerçekleştirmek.— Felsefe'yi somut bir yapıda gerçekleştirmek ve koşulları.— Özgürlük sorunu.— "Kişilik Bilinci".— Felsefe'nin ortaya çıkış koşulu.— DİYALEKTİK DİZGE'nin tanımı.— Mantık Bilimi ve Diyalektik Dizge bağlantısı.— İnsan Varlığı'nın eyleminin somutluk kazanması.— "Saltık İde" ve Diyalektik Yöntem.— Diyalektik Dizge'yi oluşturmaya "an varlık" ile başlama. Tüm varlıkları İde'den türetme.— Felsefe Tarihi bir "Panthéon"dur.— Tablo: Hegelci ve Marksçı Bilgi Kuramları'nın Gösterilmesi.— Evren-Doğa-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi'nin var-oluşunu olanaklı kılan bir mantıksal gerekçe arama. . . . .

- d) Diyalektik Dizge'nin bir Biçim olarak ortaya çıkışı: "Bütün"ü, mantıksal bir ilkedен çıkarsamak. . . . . 283  
Nedensellik bağlantısına ilişkin Hegel yorumu.— "İlk Neden" sorunsalı — Canlı üzerine örnekler.— "Töz", bir neden midir?— Hegel Varlık bi-

limi'ndeki aynınlaşma olgusu.— "Etki" - "Neden" ilişkisi.— "Dolaysız Töz".— Diyalektik Dizge'nin bir biçim olarak ortaya çıkışı: Sarmal biçimdeki evrimler.— Ussal Tarih.— Hegel Diyalektik'inin kendisi.— Diyalektik yapı.— "İç-düşünme" ve Nesne.— "Bütün"ü, mantıksal bir ilke-den çıkarsamak.— "İlk İlke".— İlk Neden"; bir "soyutlama" ve bir "evrensel"dir.— Usavurma süreci.— W.T Stace'nin yorumu.— Us, her bir şeyin ilk ilkesi.— Hegel Diyalektiği, zaman dışında kurulur.— Tablo: Neden-Etki-Erek-Us bağlantısı.— Kategorilerin nitelikleri. . . . .

- e) Diyalektik Oluşum, Diyalektik Yöntem ve Diyalektik Süreç'in varlığı: Biçimsel Düşünce'nin aşılması . . . . . 293  
Hegel Diyalektik'ini anlamak için gerekli açıklamalar.— Kategoriler dizgesinden örnekler.— Kategorilerin işlevleri.— Kategoriler ve Kavramlar birer varlık bilimsel varlıklardır.— "Bilme" ve "Varlık", Düşünce-Özne-Nesne, hem özdeş ve hem de ayrımlıdır.— Hegel Diyalektik'inin özel-

liği.— Hegel Dizgesi'nin ilk bölümü "Mantık".— Biz, usumuzla, ancak varolanı keşfederiz.— Diyalektik'in devim türü: Daha evrensel olan'dan daha az evrensel olan'a gitmektir.— Cins ve Tür bağlantısı.— Çıkarsama Yöntemi-Evren'in yasalarını ve işleyiş biçimini bulmak.— Evren'in yasaları ve düşüncemiz yasaları arasındaki özdeşlik: Kurgusal Bilgi.— Özne-Nesne Özdeşliği.— İlk Kategori: En zengin olan Varlık.— Diyalektik süreç.— Diyalektik Yöntem ve İde bağlantısı.— Diyalektik Yöntem: Çözümleyici ve Birleştirici Yöntem.— Yöntem: Bir araç niteliğini yansıtmaktadır.— Kavram'ın devimi ve Diyalektik Yöntem.— Diyalektik Yöntem'in belirlenimleri.— Diyalektik Yöntem'in nedeni ve amacı.— Hegel'in savı.— "Dışsal" bağlantı.— "Olumsal".— "Çelişme hali".— Kant'a ilişkin açıklama.— Karşıtlıkların aşılması.— Terimler ve olumsuzlanmaları.— Saklama-Yoketme ve koruyarak aşma olgusu "Aufheben".— Bütün—Parça karşılıklı diyalektik ilişkisi.— Başlangıç ve Sonuç ilişkisi.— "Birlik" in ortaya çıkışı.— "Olumlu"yu içinde bulundurmak.— Ayrınlaşma ya uğrama.— Bileşim'in ortaya çıkışı.— Diyalektik Düşünce, "Biçimsel Düşünce"yi aşmıştır . . . . .

- f) Gerçeklik'in Yadsıma ve Yadsınma Yoluyla Yürüyüşü: Diyalektik Yöntem Biçimi ve Devim Türleri. . . . . 305

Diyalektik'te Yadsıma Olgusu: Kavram'ın devimi içinde önemli bir değişim noktası.— Yadsıma, canlılığın bir gücüdür.— "İçsel bir kaynak.— Kavram'la Gerçeklik, Düşünce ile Madde ve "İde" ile Bilgi arasındaki karşıtlık aşıyor.— "Çelişme" ve "Aşılma" olgularının evrensel özelliği.— Diyalektik Yöntem'in Biçimi: Bir Üçlük.— Kavram, bir alt derecedeki evrim'den bir üst derecedeki evrim'e geçer.— Diyalektik Devim'in Biçimleri: I— Aşağıya Doğru İnen Diyalektik Devim (Çözümlemeseli Devim) (A.D.İ.D.D.).— Ussal bilgi ile Nesne'nin bilgisinin bağlantısı.— Diyalektik Yöntem, bir dizge halini alır.— Hegel'in tüm diyalektik felsefesi ve yöntemi, "kurgusal düşünce"nin bir ürünüdür.— "Zenginleşme" ve genişleme olgusu.— Daha yüksek bir "yeğlilik"e ulaşma.— Zenginleşerek başkalaşma.— "Ayrınlaşmak", "Ayrınlaşarak" "Aşma" "Aufheben".— "Diyalektik İlerleyiş".— Diyalektik Yöntem: Gerçeklik'in Yadsıma ve Yadsınma Yoluyla Yürüyüşü.— "Varlık", "Yok-varlık" ve "Hiçlik" özdeşliği.— "Varlık" ve "Yok-varlık" dönüşümü.— "Oluş", bir araç geçiştir — Cins-Ayrı-Tür — "Üçlü ritm": Sav-Karşı-Sav-Bileşim — Hiç-bir şey kaybolmaz.— Us. kendini ve dış-nesnel-gerçekliği kavramak ister.— Diyalektik'in öğeleri.— Diyalektik Devim Biçimleri: I— Aşağıya

Doğru İnen Diyalektik Çözümlemesel Devim. 2— Yukarıya Doğru Çıkan Diyalektik Bileşimsel Devim.— Yinelenme Olgusu. . . . .	
g) <i>Sonuç</i> : Diyalektik'e ilişkin sorunsalın genel çizgileri ve saptamalar. —Genel Tablolar ve Şemalar. . . . .	318
Diyalektik'in kısa tanımı.— Diyalektik'in karakterlendirilmesi.— Birinci Evrensel Nesnel Saptama.— İkinci Evrensel Nesnel Saptama.— Diyalektik ve Tanrı bağlantısı: Kamutanrıcılık — "Dışlaşma" — Hegel'i etkileyen görüşler.— Kant'ın önyargıları.— Tin, kendini tanır.— Hegel Diyalektik Dizgesi'nin Belirlenmesi Tabloları ve şemaları. . . . .	
Genel Sonuç ve Değerlendirme. . . . .	341
Çalışmada Kullanılan Mantıkbilim Simgeleri . . . . .	351
Notlar . . . . .	353
Kaynakça . . . . .	378
Dizin . . . . .	385



## ÖNSÖZ

Felsefe alanına girdiğim çocuk denilecek yaşlardan bugüne gelinceye dek, geniş boyutlu bir çalışma yapmak istemiştim. Bu nedenle de, bu tür bir çalışma yapmak için bazı derin ve ayrıntılı hazırlıklar ve bilgi yapısı gerekiyordu. Bunu, bu çalışmada sağladığımı ortaya koyabiliyorsam ve ülkemdeki felsefe dünyasının oluşmasına bir katkıda bulunabiliyorsam, eğer, o zaman, en büyük mutluluğu elde etmiş olacağım.

Ayrıca, bu çalışmayı değerlendirmiş olan jüri üyelerine ve yayına hazırlanmasında katkısı bulunan değerli öğrencim Nusret Çapın'a teşekkürlerimi sunarım.





## GİRİŞ

Çalışmanın adını, Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Diyalektiğin Dört Evrimsel Gelişiminin Çözümlemesi ve İrdelenmesi Sorunsalı olarak belirliyoruz. Çünkü, yaptığımız araştırmanın bize sağlamış olduğu sonuca göre, diyalektik üzerinde felsefi alanda bilgi sahibi olabilmek için, ister istemez, bir başka deyişle, zorunlu olarak, yine Felsefe'nin Tarihi'nin karanlık ve sık, ıstık geçirmez ve gür ormanlarına dalmak gerekiyordu.

İşin ilginç yanı, bu ormana girdikçe, ormanı ören ağaçların ve bitki örtüsünün, yani felsefe akımlarının, görüldüğü gibi de korkutucu olmadığı gerçeği ortaya çıkıyordu. Bir ormanı oluşturan bitki örtüsünün cins ve türleri gibi, Felsefe Tarihi de felsefi düşüncelerin türleri ve cinsleri ile doluydu. Bu düşüncelerin arasında ilerledikçe ve onların yapılarını ve dizgelerini çözdükçe, aynen, bir ormanda kesif ağaç örtüsünü geçtikten sonra bir göle rastlanarak gökyüzü açıklığını görmek gibi, bu kez de, Felsefe'nin Tarihi'ni gerekli bir biçimde dolduran düşüncelerin oluşturmuş oldukları alanlara ulaşıyordu. Böylece, o ürkütücü kesiflik, zevkle ve cesaretle ilerleyen usun adımları karşısında, bir bir gideriliyor ve giderildikçe de GERÇEK'e ve gerçeğin oluşturmuş olduğu yapıya varılıyordu. İşte bu yapı, kendi boyutlarında ve evreninde ta Çin'den ve Hint'ten başlayarak, yani en eski uygarlıklardan kalkarak, tüm bir Batı Uygarlığı'nın tapmış ve halen tapmakta olduğu- haklı ya da haksız- Eski Yunan felsefe ve biliminden geçerek, bu arada Ortaçağ'ın siyah olan karanlıklarını geride bırakarak ve insanlığa yeni bir ıstık tutan Fransız Devrimi'nin sonucunu alarak ve günümüzün dünyasının geçirmiş olduğu her tür büyük savaşın acıları arasında yoğrulurak, günümüze dek ulaşıyordu.

Bu ulaşma ya da varma işinde ve eyleminde, Us, her zamanki gibi boş durmuyor ve yeniden ulu, yüce ve görkemli yürüyüşünü Tarih'in her türlü serüveninin ardından yeniden ve daha güçlü olarak yineliyordu. İşte bu yinleme evresi, bir genişleme ve derinleşme boyutları çerçevesinde gerçekleşiyor ve somutluk kazanıyordu.

Bu durumda, benim gibi genç ve olgunlaşmakta olan bir düşünce ve us, ancak, Felsefe'nin Tarihi'nin en derin ve sonsuz enginliklerinde kaybolmamak ve aradığı yolu bir iz olarak bulmak için, yine o yüce dev olan Felsefe'nin Tarihi'nin kolları arasına sığınmak zorunluluğunu hissediyordu. Bu algılama, gerçekçi ve doğru bir algılamaydı. Çünkü, bunun doğruluğunu bugün saptayan kanıt, yine bu çalışmanın kendisidir. Demek ki, diyalektik denilen, benim için bu bilinmez aranaacağı yer, diyalektik olarak yine sorunsalları içinde barındıran Felsefe'nin Tarihi ya da bir başka deyişle ve daha geniş anlamında Düşünce'nin Tarihi'ydi.

Niçin, dört evrimsel gelişim de daha az ya da daha çok değil? Böyle bir sorunun yanıtı şu olsa gerek: Bu tür bir çalışma yapmak ve gerekli bir bilgi birikimini aydınlığa kavuşturmak için, ancak, insan varlığının kendisini sınırlaması gerekmektedir. Ayrıca bir de, bir seçim söz konusuydu. Biz, hem bu sınırlamayı ve hem de bu seçimi böylece aynı anda ve birbirine uygun bir biçimde mantıksal olarak gerçekleştirmiş bulunuyoruz, dört evrimsel gelişim olarak belirlemekle. Yine bu noktada bir başka soru uşumuza gelebilir. Şöyle ki, bu seçim hangi verilere ve özelliklere göre gerçekleştirilmektedir? Bunun için de, yine Düşünce Tarihi'nin engin denizine girdik. Bu engin su birikiminde, diyalektiğin Eski Yunan'da başlamadığını gördük. Görmekle kalmadık, ayrıca söze dayanan diyalektiğin, yani Herakleitos felsefesinde olan türden diyalektiğin ta Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'nda da bulunduğunu farkettilik. Bu konuda, Eric Fromm'un dilimize Sevme Sanatı olarak çevrilen küçük kitabında, bize, az da olsa, bir ışık tutacak bazı sayfalara rastlıyoruz; örneğin, Fromm, Tanrı sevgisinden söz ederken diyalektiğin en ilginç bir iki yanını da dile getirmektedir. Bunlar, Aristoteles'in biçimsel mantığıyla -ki bu mantık çelişmezlik ilkesi üzerine kurulur- çelişik mantık dediğimiz diyalektik mantık karşılaştırmasını göstermektedir. Fromm, Tanrı sevgisini Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'nda ve günümüzün Hristiyan Batı Toplumları'ndaki yapıda, bu mantıksal yapılara göre çözmeye çalışmaktadır. Bizim için, bundan daha önemlisi olan, bunun nasıl çözümlendiği ya da çözümlenebileceği olmayıp, bunun tam tersine bu Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'ndaki bazı sözlü diyalektik belirlemelerin varlığına dikkatin burada çekilmiş olmasıdır. Şöyle ki; Aristoteles'e göre, üçüncü halin olamazlığı ilkesi pek doğaldır, ki bu filozof düşüncesini şu sözlerle açıklamaktadır: "Bir şeyin, aynı anda aynı şeye aynı bakımdan hem bağlı olması, hem de bağlı olmaması imkansızdır; diyalektik karşı koymaları cevaplamak için başka ne gibi özellikler eklersek ekleyelim, durum değişmez. Öyleyse ilkelerin en kesini budur..."<sup>1</sup> derken, buna karşın, bu kez çelişik mantık belli bir diyalektiği ortaya koymaktadır. Yani, üçüncü bir hal her iki karşıt durumu da yapısında barındırır. İşte diyalektik mantık bu önermeyle yola çıkmaktadır. Fromm, buna örnek olarak da Batı Uygarlığı'ndan Hegel ve Marx'ı gösteriyor. Ama, işte, Hegel ve Marx'tan çok önce bu çelişik mantık denilen diyalektik Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'nda da yerini almıştı. Çünkü, çelişik mantığın yani diyalektiğin genel ilkesi olan çelişme olgusunu Lao-tse açık bir biçimde söylemiştir: "Kesinlikle doğru olan sözler çelişik görünürler."<sup>2</sup> Ya da Chuang-tzu da şöyle der: "Tek olan tek'tir. Tek olmayan gene tek'tir". Açıkça görüyoruz ki burada, diyalektik'in olumlu düzenlemeleri anlatılmaktadır; o'dur ve o değildir biçiminde. Bir de biz biliyoruz ki, olumsuz düzenlemeler söz konusudur diyalektikte; o ne budur, ne de şudur gibi. Birinci anlatım biçimini, Taoist düşüncede, Herakleitos ve daha sonra da Hegel'de buluyoruz. İkinci biçimi de bir anlatım biçimi olarak Hint felsefesinde bulmaktayız.

İşte, çelişik mantığın, yani diyalektiğin Batı düşüncesinde ilk kez bu biçim altında ortaya çıkması Herakleitos felsefesiyle olmaktadır. Çünkü, Herakleitos'a göre, karşıtlar arasındaki çatışma tüm varlıkların temelini oluşturmaktadır: "Kendi içinde çelişik olan bütün Bir'in kendisine eşit olduğunu anlamıyorlar" demektedir. Herakleitos, aynı "yayla lirdeki çelişik uyum gibi"<sup>3</sup> Oysa, bu tür belirlenim ve nitelemeler, ilk kez Eski Yunan'da ortaya konulmuyor. Demek ki, ondan çok daha önceleri, Lao-tse'nin felsefesinde de aynı düşünce daha şiirsel bir biçimde ortaya çıkmaktadır, aynen verilen bu örnekteki gibi: "Hafifliğin kökü yerçekimidir, hareketin ölçüsü de hareketsizliktir" ya da şu önerme gibi: "Her zamanki yolunda Tao hiçbir şey yapmaz; bu yüzden de yapmadığı şey yoktur" ve "Benim söylediklerimi anlamak çok

kolaydır, yerine getirmek de çok kolaydır; ama dünyada onları anlayacak ve yerine getirebilecek kimse yoktur."<sup>4</sup> Bu önermeler bize, Taoist düşüncede de, aynı Hint felsefesinde ya da Sokrates'in felsefesinde olduğu gibi, düşüncenin, insan varlığını götürebilecek en yüksek noktanın aranmakta olduğunu göstermektedir. Bu nokta da, bilmediğimizi bilmektir. Çünkü, bu felsefelere göre, "Bilmek ve gene de bilmediğimizi sanmak en yüksek başarıdır; bilmemek, gene de bildiğimizi sanmak hastalıktır."<sup>5</sup> Bu belirlemelerden sonra, en üstün Tanrı'ya da ad takılamaması, aynı Platon felsefesinde olduğu gibi, ki bu, "İyi" kavramı çerçevesinde belirlenme alanına sokulmuştur-bu felsefenin sonucunu göstermektedir. Çünkü, son gerçek, son bir sözle ya da düşünceyle yakalanamamaktadır. Lao-tse, bu konuda şöyle konuşur: "Çiğnenebilen Tao, dayanıklı, değişmez Tao değildir; ad takılabilen ad dayanıklı, değişmez ad değildir."<sup>6</sup> Ya da, bir başka deyişle, "Ona bakarız, ama görmeyiz ve ona "Düzgün Olan" deriz. Onu dinleriz ama sesini duymayız; ona "İşitilemeyen" adını koyarız. Onu yakalamaya çalışırız, ama yakalayamayız; ve ona "İnce olan" deriz. Bu üç özelliğine bakılınca tanıma gelecek bir şey değildir o; bu yüzden üç özelliği karıştırıp Bir olanı elde ederiz"<sup>7</sup> Burada açıkça görülüyor ki, bu üçlü bileşim, bir tür sav-karşı-sav ve bileşimi oluşturmaktadır.

Örneğin, Brahman felsefesi, çokluk (doğal olaylar) ile birlik (Brahman) arasındaki ilişkilerle uğraşmaktadır. Acaba, Herakleitos başka bir şeyle mi uğraşmıştır? Herakleitos ta aynı Brahman felsefesi gibi, çokluk ve birlik olgularının ilişkilerini belirlemeye çalışmaktadır. Ayrıca, Doğa-Logos ve Us bağlantısı Brahman felsefesinin bu özelliğine oldukça benzemektedir. Çünkü, gerek Çin'de ve gerek Hindistan'da çelişik mantık, yani diyalektik, uyum ve birlik'in kendisini çelişik mantık, yani diyalektik uyum ve birlik'in kendisini çelişik durumların oluşturduğunu yansıtmaktadır. Bu konuda Zimmer şöyle yazıyor; "Brahman felsefesi, başladığından beri birbirinin peşinden gelen zıtlıkların çelişikliği çevresinde örülmüştür - ama bu zıtlıklar doğal dünyanın ortaya dökülen güçlerinin ve biçimlerinin birleşmesidir."<sup>8</sup> Bu anlatımlar sonuçta, insan varlığındaki ve evrendeki son gücün hem düşünceleri ve hem de duyguları aştığını göstermektedir. Bu nedenle "ne bu'dur, ne de böyle'dir", "Ama Zimmer'in söylediği gibi, kesinlikle iki yönlü olmayan bir akla uydurmada, "gerçek'le gerçek olmayan" arasında hiçbir zıtlık yoktur"<sup>9</sup> Demek ki, Brahman düşünceleri çokluğun arkasında birliği ararken, şu sonucu elde ettiler: Kavranan karşıtlıklar çifti, nesnelerin değil, kavrayan usun yapısını ortaya koymaktadır. Bu nedenle, gerçeğe ulaşmak için, kavrayan kafa kendini aşmalıdır. Çünkü, karşıtlık kendi içinde bir gerçek ögesi değil, insan varlığının usunun bir verisidir, yani, kategorisidir. Rig-Veda'da bu olgu şöyle anlatılmıştır: "Ben, iki şeyim, hayat gücü ve hayat maddesi; aynı anda ikisi birdenim".<sup>10</sup> Bu alıntılarda da açıkça görüldüğü gibi, Herakleitos ya da Sokrates benzeri anlatım biçimleri Eski Çin, Hint ve Brahman felsefelerinde de bulunmaktadır. Bu nedenle diyalektik, Eski Yunan'da başlamamaktadır. Ama buna karşın, diyalektik, Platon ile dizgeli bir yapı kazanmakta, Kant ve Hegel ile de modern ve tarihsel bir yapıya dönüşmektedir. Ayrıca, bu eski felsefelerin ulaştığı oldukları sonuçlar, Kant ve Hegel'in usun kategorilerini ve kavramlarını ortaya koyarken varmış oldukları sonuçlara inanılmaz bir biçimde benzemektedir. Bu nedenle, Hegel'in Felsefe Tarihi adlı yapıtının ilk cildinin Eski Çin ve Hint felsefeleriyle başlaması bir rastlantı olmasa gerek.

Tüm bu belirlemeleri ve açıklamaları niçin buraya sergiledik acaba? Bu sorunun yanıtı oldukça basit: Çünkü, diyalektiği incelemeye başladığımızda, bu engin denizde

nereden başlayıp nerede bitireceğimizi bilmemiz gerekmekteydi. Yani, bir başlangıç ve bitiş noktası seçmek gerekiyordu. Bu nedenle, belirli özelliklerden kalkarak, diyalektiğin incelenmesinde, ilk kalkış noktasını Herakleitos felsefesi çevresinde oluşturduk. Çünkü, bu felsefede, diyalektik, kesin, bilinçli ve dizgeli bir biçimde sergilenmiyor, yalnızca önermeler yoluyla dile getiriliyordu. Yani daha çok sözlü anlatıma dayanan ve karşıt olguları dile getiren bir dışa vurma ve Evren-Doğa-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi'ni anlamaya çalışan bir filozofun düşüncelerinde ortaya çıkıyordu. Aynen Eski Çin ve Hint ve Brahman filozoflarında olduğu gibi. Bu özellik, daha çok, ilkel, basit, metafizik, maddeci bir idealist anlatım biçimidir. Bu nedenle de, diyalektiğin evrimsel gelişiminde bir evrim niteliğini gösterebilecek özelliktedir. Bu kanıya inanarak ve dayanarak, çalışmanın ilk bölümü olan birinci evrimi bu felsefe ile başlattık.

Bununla birlikte, aynı zamanda, Eski Yunan felsefe akımlarının düşüncelerine de gerektiğinde yeterince yer vererek bir karşılaştırma olanağı hazırlamış olduk.

İkinci Bölümü oluşturan ve diyalektiğin ikinci ve üçüncü evrimleri olarak gözüken Sokrates ve Platon felsefelerini de birbirlerinden etkilenmelerine karşın, yine de iki ayrı yapı olarak belirlemekte yarar gördük. Çünkü, diyalektik, Sokrates ile birlikte Herakleitos'taki, ilkel, maddeci, metafizik ve idealist yapısından kurtulup bir tür gerçeğe ulaşmada yine bir tür öğrenme ve bilme yöntemi olarak kullanılmaktadır. Böylece, "doğurtma" yöntemi çerçevesinde soru-yanıt biçimlemesi altında somutluk kazanmaktadır. Ayrıca, ahlak alanının kavramlarının ortaya çıkarılması ve insan varlığının ne olduğunun belirmesinde de bir yargılama aracı olarak bir usavurma olmaktadır.

Platon felsefesinde ise diyalektik, bir başka özellik kazanarak bir başka evrimi yansıtmaktadır. Bu özellik, onun bilgikuramı çerçevesinde ve İdealar Kuramı bağlamında kazanmış olduğu ussal devrim biçimleridir. Bir başka deyişle, diyalektik, duyumsal evren ile ussal evreni, yani nesneler dünyası ile düşünürler dünyasını birbirleriyle bağlantıya koyan usun, tümevarım ve tümdengelim biçimlerini belirleyen çözümleyici ve bileşimleştirici devimleri nitelmesi altında gözükmektedir. Bu nedenle de, diyalektik, bu özelliklerinden dolayı kendine özgü bir başka devrim sarmalını yansıtmaktadır. Yani, o bizi usavurma eylemlerimizde bir tür genel geçer evrensel sonuçlara ulaştırmaktadır. Demek ki, böylece diyalektik, yalnız ahlâksal alanda değil, aynı zamanda bilgi kuramsal ve varlıkbilimsel alanda da belirli bir işlev yüklenmektedir. Platon'daki "evrenseller"in ve kavramların elde edilmeleri de buna bağlıdır. Bir başka deyişle, İdealar Kuramı yaratılması bunsuz olamazdı. Bununla birlikte, diyalektik, Sokrates ve Platon'da, yani ikinci ve üçüncü evrimlerinde, Herakleitos'taki nitelermelerinden kurtulmuş olsa bile, yine de evrensel niteliği olan idealist felsefe yapısını daha karmaşık ve dizgeli bir biçimde korumuştur. Üstelik, Sokrates ile birlikte öznel bir yapının, yani özne bağlantısı içinde somutlaşan bir felsefenin ürünü gibi gözüküştür. Ancak, Platon felsefesinin, daha sonraları Sokrates felsefesinden belli bir uzaklık almasından sonra diyalektik bir tür bilgi kuramsal ve varlıkbilimsel alanlarda bir yöntem gibi kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, bu kesimde dizgeli bir niteliğe bürünmektedir diyalektik. Çünkü, artık Platon, kendisine duyumsal dünya ile ussal dünya bağlantısını kurmayı ve dış -nesnel- gerçeklik'in yapısını çözümlemeyi amaç edinmiştir. Yani, bir ölçüde usumuzun işleyiş yasaları ile dış-nesnel-gerçeklik olan bu dünyanın işleyiş yasalarını üstü kapalı bir biçimde aramaya koyulmuştur.

Bu aramayı ve sonucunu almayı da, Platon'dan sonra, özellikle Aristoteles, Kant ve Hegel-yine ister öznel ister nesnel idealist felsefi yapı içerisinde olsun- düşünceye dayalı bir biçimde ve aynı zamanda, hem düşünce ve hem de nesne-düşünce bağlantısı içinde gerçekleştirmeye uğraşacaklardır. Demek ki, artık, diyalektik, Platon ve özellikle adlarını biraz önce belirlemiş olduğumuz filozoflarca bilgikuramsal ve varlıkbilimsel alana bir düşünme-yargılama-sonuç alma ve anlama biçimi olarak kaydırılmış bulunacaktır. Yani, artık sözkonusu olan, biz neyi bilebiliriz ve neyi bilemeyiz, neyi anlayabiliriz ve neyi anlayamayız, saltık bir bilgiye ulaşabilir miyiz yoksa ulaşamaz mıyız, usumuz yasaları ve onun işleyişi ile dış-nesnel-gerçeklik'in yani, özne ve nesne'nin işleyiş yasaları arasında ne gibi bir ilişki bulunmaktadır ya da bir özdeşlik sözkonusu mudur, yoksa ne ilişki ve ne de özdeşlik sözkonusu olabilir gibi sorunsalların aydınlatılması ve çözümlenmesidir. İşte bu konuda, Kant'ın bilinemezliği ile Hegel'in "saltık bilgi"ye ulaşma arasındaki çatışma tarihsel açıdan çok önemlidir. Kant, diyalektiği, aynı Aristoteles gibi bir güzel düşünme eylemi ve yeteneği olarak algılamak, Hegel onu, düşüncemizin oluşmasının, usumuzun işleyiş yasalarının, usumuzun dış-nesnel-gerçeklik ile bağlantı kurması gerçeğinin ve dış-nesnel-gerçek'in ortaya çıkışının, cinslere ve türlere ayrılışının, Tarih'in ve toplumsal yapının temelinde ve bu yapının işleyiş biçimi, kısacası, Evren-Doğa-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi'nin varolmasının yasaları, işleyiş biçimi ve gelişmesi - derinleşmesi - başkalaşması'nın yapısı, içgücü, dinamiği ve makinası olarak görmektedir. Bunun da nedeni, Kant'ın diyalektiği, yeniden usumuzun işleyiş dizgesine sokmasına dayanmaktadır. Hegel'e göre, Kant'ın en büyük yanı da bu değil midir?

Bununla birlikte diyalektik, kavram ve kategorilerin yaratılmasında da evrensel işlevini yerine getirmektedir. Kant'taki "Us'un Aşkın Diyalektik'i" bunun en büyük kanıtıdır. Demek ki, diyalektik, bu evrelerde de bir başka özellik kazanarak bir başka evrimi de oluşturmaktadır. Biz, buna, çalışmamızda Üçüncü Bölüm ve diyalektiğin dördüncü evrimi adını vermiş bulunuyoruz. Yalnız, bu arada, İkinci Bölüm'de Sofist düşünce biçimine de belli bir yer ayırdık. Çünkü, onlar, Sokrates ve Platon felsefelerinin birer karşı-sav'ı olarak ortaya çıkmışlardı. Ya da, Sokrates ve Platon felsefeleri Sofist düşüncenin birer karşı-sav'ları olarak düşünülebilirler. Bu açıklamanın ardından, şunu da belirlemek isteriz: Kant ve Hegel düşüncelerinin sonucu olarak, Hegel'in ortaya koymuş olduğu diyalektik felsefe ve onun yapısı, karşı yapısını da marksçı felsefede buldu. Bununla birlikte bu felsefe de diyalektik bir felsefeydi. Ama, artık işin içine tarihsel maddecilik ve onun felsefesiyle birlikte siyasası da girmektedir. Hegel'de bu başka türlü mü olmuştu? Kesinlikle değil; çünkü, biz biliyoruz ki, Hegel'ci felsefe de tarihsel ve politik yansımasını zamanın Prusya Krallığı'nda bulmuştu. Yalnız, bu arada marksçı felsefe, Hegel diyalektiğinden yararlanarak, bunu aynı zamanda Tarih'e ve onun maddesel yapısına da uygulamıştı. Şöyle ki, bir politik biçim ve Devlet türü olarak. Biz, burada bu konuya girmeyeceğiz. Buna karşın, bilgikuramsal ve varlıkbilimsel alanlarda marksçı felsefenin Hegel'ci bilgikuramını kendine göre yeni bir bilgikuramı haline çevirmesini dile getirmiş olacağız. Bunun yanı sıra dış-nesnel-gerçeklik'in oluşmasının temelini aramadaki Hegel'ci ve Marksçı düşünce biçimlerine de yer vererek, onları yeteri ölçüde saydamlastırış oluyoruz böylece. Çünkü, Hegel'ci diyalektik yapının karşı-sav'ı olan Marksçı diyalektik yapı da bir başka evrimi oluşturmaktadır düşüncenin tarihinde.

Bu noktaya dek, çalışmamızın adının ne olduğunu ve niçin böyle belirlendiğini kısa bir biçimde bölümsel yapıya göre özümleyerek dile getirmiş bulunuyoruz. Bu,

aynı zamanda, çalışmanın içeriğini de bir plan çerçevesinde yeterince yansıtmaktadır.

Şimdi de bu çalışmayı yaparken kullandığımız yöntemi ve araç-gereç'i, kısaca dile getirelim: Çalışmanın kendisi ve niteliği, ilk önce onu tarihsel bir çerçeve içinde ele almamızı gerektirdi. Bu noktayı daha önce de belirtmiştik. Bu birinci durum. İkinci durum ise, kullandığımız yöntem, yani izlediğimiz yol, ilk önce bileşimsel bir bilgi birikimi ortaya koymak, sonra da bu bilgi birikimini çözümlemesel bir biçimde parçalarına ve verilerine ayırmak, elde edilen sonuçları belirlemeler ve saptamalar yoluyla ortaya tek tek koymak. Daha sonra da bu elde edilen malzemeyi, tablolar ve şemalar aracılığıyla tek tek sergilemektir. Bu sergileme işleminde, mantık, biliminin bize sağlamış olduğu çok değerli simgesel verilerinden geniş bir biçimde yararlanarak onları kullanmaktır. Bunların sonucunda da, eldeki bilimsel verileri, belli bir sonuca bağlayarak bir sonraki evrime geçişi hazırlamaktır. Ayrıca, karşılaştırma olanağı vermek için, bazı başka düşünce biçimlerinden de gerek etken ve gerekse karşı-sav niteliğinde yararlanmaktır. İşte, bu çalışmanın yapısını ortaya koyarken biz bunu yaptık. Ve elde ettiğimiz sonuçları da ayrıntılı bir biçimde ortaya koyduk.

Ayrıca, bir başka nokta da şudur: Bu çalışmayı ortaya çıkarırken, bazı ölçülerde yabancı özgün kaynaklardan çevirme gerekti. Bunu da arı bir dille ve metnin anlamını bozmadan dilimize aktarmaya çalıştık.



## TERMİNOLOJİK BELİRLEME

Diyalektik sözcüğünün dilimizdeki karşılığı, bugün için "eytişim" sözcüğüyle belirlenmiştir. Sıfat olarak da, "eytişimsel" belirlemesi altında kullanılır.

Eski Yunanca'dan batı dillerinin tümüne geçen ve birçok anlamı içeren bu sözcüğün kökeni (orijini) "Dialektikè"dir. İçerdiği anlam da, hiç kuşkusuz, her şeyden önce, karşılıklı konuşma'yı ve konuşma sanat'ını, gösterir. Yalnız, buradaki konuşma sanat'ı "retorika" gibi güzel ve iyi söyleme sanatı olarak anlaşılmamalı, tam tersine, konuşma olgusu ve eylemindeki yöntem, anlama, çıkarsama, çözümleme, yargılama, sonuca ulaştırma ve düşünceyi geliştirme ve değiştirme olarak anlaşılmalıdır. Düşünce Tarihi'nin kendisi de bunun en güzel ve güçlü kanıtıdır.

Osmanlıca'da da, Münâzara Cedel, Muhâdara, Fenni Münâzara, Münâzarai sırf İlmi Cedel, Tariki Nazar, İlmi Kelâm, İlmi Tasavvurât, İstihalei Fikir, İlmi Adâp, Usul ve Adâp, Kelâm, Nazar, Hads, Mantık, Tasnif, Tertip sözcüklerinin ortaya koyduğu anlamların karşılığıdır.<sup>1</sup>

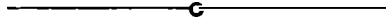
Biz, "dialektikos" sözcüğünü, daha çok, tartışma sanatı, kısacası, tartışma yeteneği ve isteği olarak düşüneceğiz. Bununla birlikte, diyalektik'in kendisini, özellikle modern felsefede, bir yöntem olarakta inceleyip çözümleyeceğiz. Platon ve Hegel'in düşünce dizgelerinde (sistemlerinde) olduğu gibi. Çünkü, bu sözcüğün köklerini incelediğimizde, açıkça şunu görmekteyiz: DİA — LEGEİN'de iki ayrı öge bulmaktayız; birincisi; kök "LEGEİN", ikincisi; kök "DİA", "LEGEİN" kökü, konuşmak yüklemine ve konuşma eylemini işaret eder. Bunun yanı sıra, "DİA" ise, bir şeyin ya da bir anlatımın, bir ötekiyle bağlantısını gösterir. İşte, bu "b irinin" "ötekiyle" (diğeriyle) yani bir başkasıyla, kendi dışındaki bir VARLIK ile bağlantısı diyalektik ile, demek ki, ancak, konuşma ve tartışma yolu ile gerçekleşmektedir. Yani, sözcüğü, etimolojik (dilbilimsel) açıdan ele alıp irdelediğimizde; şu evrensel belirlemeler ve kapsamların varlığının farkına varıyoruz: Türkçe'mizdeki "eytişim" terimi ile karşılanan "diyalektik" sözcüğü, doğrudan doğruya, "artışmak eylemini gerçekleştiren soru-yanıt yöntemiyle sözlü alışverişte bulunmak gereğini vurgular. Buna, soru-karşılık yöntemi de diyebiliriz. Terim, bu yöntem ile tartışmak anlamına gelen diyalektik (eytişmek) kökünden türetilmiştir. Eski (Antik) Yunanca "LEG" kökünden türeyen, seçmek ve toplamak anlamlarına gelen bu terimin özelliği, tartışma sırasında sözcükleri seçmek ve bu seçilen sözcüklerin içerdikleri anlamlardan kalkarak, karşılıklı konuşma sürecinde (diyalog) yine karşılıklı olarak, düşünce dizgelerini (sistem) oluşturmak ve ortaya

koymaktır. "Dialektikè techne" (Tartışma Tekniği sanatı) Yunan Felsefesi'nin Antikçağ döneminde uzun bir süre kullanılmamış, üstelik, bu terimin yaratıcısı sayılan Herakleitos bile, bu terime yeteri ölçüde değeri vermemiştir. Başka bir deyişle, Hegel'e göre, diyalektik teriminin babası sayılan Herakleitos, bu terimi bugünkü anlamında bilmez ve bu nedenle de kullanamazdı.

O zaman, usumuza (aklımıza) bir soru geliyor: Herakleitos devri Antikçağ Yunan'da diyalektik tartışma sanat'ı yok muydu?... Var'da kullanılmıyor muydu?... Yoksa, başka bir deyimle mi bu terimin anlamını karşılamışlardı?... Küçük çaptaki bu sorulara verilecek yanıtlar kısa ve öz olmak zorundadır. Antikçağ Yunan Felsefesi'nde, düşüncelerin üretimi ve dizgeleşmesi, diyalektik'i içeren söz dizgelerinin biçimlenmesi ile elde edilmekteydi. Örneğin, Herakleitos kendi felsefesini aynı "LEG" kökünden -diyalektik sözcüğü gibi- türeyen ve "SÖZ" anlamına gelen "LOGOS" teriminin ayrıntılarından (varyantlarından) yararlanarak oluşturmuştu.

## Birinci Bölüm

# DÜŞÜNCENİN TARİHSEL SÜRECİNDE DİYALEKTİĞİN BİRİNCİ EVRİMSEL GELİŞİMİ



## HERAKLEİTOS FELSEFESİ

"Güneş, bir insan varlığının ayağı kadar geniş."

"Güneş, her gün yeni."

"Düşünce, herbirimizde ortak olandır."

"Doğru ve dolambaçlı yol, aynı ve tek yoldur."

"Soğuk sıcak, sıcak da soğuk oluyor, nemli kuru, kuru da nemli oluyor."

Herakleitos



# I. HERAKLEİTOS DÜŞÜNCESİNDE VARLIK ALANINI BELİRLEME

## a) Düşüncenin Merkezine "Logos"u Yerleştinme ve Mantıksal Diyalektik Bağların Oluşması ve Kurulması:

Herakleitos, kendi düşüncesinin varlık alanını belirlerken, merkeze "Söz" "LOGOS"un varlığını koyar ve onun çevresine doğru yine söz ile yayılır. Çünkü, onun için önemli olan, sözün anlatım gücü ve belirleme yeteneğidir. <sup>2</sup> Bu nedenle, şöyle diyor filozof: "Beni değil, sözümü (logos) dinlemek ve her şeyin "Bir" olduğunu itiraf etmek, akıllılıktır." <sup>3</sup>

I – ANLATIM GÜCÜ                      ← →    III – SÖZ "LOGOS"un  
II – BELİRLEME GÜCÜ                      GERÇEK GÜCÜ

Diyalektik sözcüğünü kullanmayan bu filozof, yine de kaçınılmaz bir biçimde, tartışma sanatının bir parçasını ve en önemli yanını oluşturan söz "logos"u tabana yerleştirerek, felsefesinin temel taşı yapmıştır. Çünkü, felsefenin evrensel ereği, söz ile, tartışma sanatı yolundan geçerek, gerçekleri aramak, onları bulmak, belirlemek, irdelemek istemek ve anlatıma geçerek, düşüncenin biçimini, yani düşüncenin varlık olarak dizgeleşmesini evrensel bir düzeyde ortaya koymaktır. Bu nedenle de, Herakleitos, bilinçli olmasa bile, diyalektik bağlantıdan geçmiş ve evrensel belirlemelerini, sözden kalkarak gerçekleştirmiş ve biçimlendirmiştir.

Bu söylediklerimizi kanıtlamak gerektiğinde, açık ve seçik bir örnek vermek yerinde olur: "Her ne kadar bu söz daima doğru ise de, insanlar ilk işittikleri zamanda, işitmemiş oldukları zamandakinden daha az yeteneksiz değildiler. Zira, her ne kadar her şey bu söze uygun olarak cereyan ederse de, onlar, laflar ve eylemlerle denemeler yaptıkları zaman, benim her şeyi doğalarına göre bölerek ve bunların gerçeklikte nasıl olduklarını göstererek yaptığım açıklama gibi, hiçbir deneye sahip değillermiş gibi görünürlər. Fakat, başka insanlar da, uykudayken, yaptıklarını unuttukları gibi, uyandıkları zaman da ne yaptıklarını bilemezler." <sup>4</sup> Bu alıntıyı, ilk alıntımıza bağlamamız gerekir: Çünkü Herakleitos, bu sözleriyle bize şunu gösteriyor: "BEN" denilen evrensel varlık, insanoğlu olarak evrende belirlenir. İnsanoğlunun evrensel bir biçimde kanıtlanması da, onun US yoluyla devime geçmesine dayandırılmıştır. Us'un devinimi, aynı zamanda, evrensel nitelikler ortaya seren düşüncenin de devinimidir. Oysa, düşünce, hiç kuşkusuz, simge (işaret - sembol) ve söz yoluyla yansır ve içeriğini yansıtır. Demek ki,

Herakleitos'un anlatımındaki "BEN" in, varlık olarak bir başka özne ile sözlü bağlantısında (diyalektikte'sinde), yani tartışma bağlantısında, fiziksel varlık olarak ele alınması değil de, söz, "logos" olarak ele alınması öngörülüyor. Çünkü, Herakleitos, bu "logos" süzgecinden geçip de oluşan bağlantıda bir evrensel değer buluyor. <sup>5</sup> İşte, bu evrensel değer, söz'den başka bir öge değil ve olamamaktadır. Bunun nedeni de, çok açık bizim için: Söz "logos", filozofun da belirttiği gibi, insan varlığının en evrensel yeteneği olduğundan dolayı. Bunların en başında, "Dinlemek" ögesi gelmektedir. Böylece, Logos' un karşılığı olarak Logos ile birlikte, merkeze temel taş olarak yerleştirilmektedir.

BEN	LOGOS (SÖZ) İnsan varlığı Birinci ÖZNE	⇒	DİNLEMEK İnsan varlığı İkinci ÖZNE	≡	BİR BAŞKASI ÖTEKİ VARLIK
-----	--	---	--	---	--------------------------------

Yukarıda verdiğimiz küçük tablo, bizi bu konuda, çözümlememizle ilgili olarak aydınlatacaktır: Söze "Logos" evrensel bir değer kazandırabilmek için, Herakleitos, karşı algılayıcı olarak DİNLEMEK yeteneğini, yine evrensel bir değer olarak gösteriyor. Çünkü, düşünür, diyalektik bağlantıların irdelemelerine geçemediği için, (Söz ile ilgili, doğrudan bir karşıt gösterme eylemi); Mantıksal açıdan söz ve –söz (söz olmayan), söz'ü, dinlemek ögesi ile birleştirmek ve aynı zamanda her ikisine de evrensel bir değer kazandırmak istiyor. İşte, salt bu nedenle de, Gerçek Varlık'ı (İnsanoğlu'nu) söz'e indiriyor. Ya da, tam tersine, bu kez, Söz'ü, Gerçek Varlık'a yükseltiyor. Bu indirgeme ve yükseltme eyleminde, biz, ilk (modern anlamdaki) Diyalektik Bağlantıyı buluyoruz. Herakleitos bunu, felsefesinde dile getirmektedir:

- 1– "BEN" in varlık olarak dinlenmesi gerekmez.
- 2– "SÖZ" (LOGOS)'ün dinlenmesi gerekir.
- 3– Her şey "BİR" dir.
- 4– Us, çözüm olarak, bunu bulacaktır.

İkinci alıntı, bu çözümlemeyi destekleyen bir örnektir.

İnsan varlığı ilk işitme eyleminde bazı yeteneklerinin uygulamasından geçer. Bu uygulamalar, ilk önce, insan varlığında bazı eylemlerin ve denemelerin doğmasını öngörür ve hazırlar. Bu öngörme ve hazırlama işlevinde, karşıt ögeler ve durumlar ortaya çıkar. Karşıtların ortaya çıkması demek, karşıt eylemlerin ve karşıt denemelerin oluşması demektir. İmdi, buna göre:

- 1– İlk işitme eylemi zamanı ⇒ Daha az yetenekli olmama durumu.
- 2– İşitme eylemi zamanı ⇒ Daha yetenekli olmama durumu.

Demek ki, insan varlığı, söz ile evrensel devinimi başlattığında, buna koşut olarak, işitme eyleminden geçerek, yetenekli olma niteliğine kavuşmaktadır. Çünkü, Söz, başlıbaşına, biraz önce yukarıda gösterdiğimiz gibi, belirleyici ve anlatıcı gücü doğuran ve kendisi de bu gücün bir yapısıdır. Bu irdelememizi desteklemek için, birkaç örnek daha verelim; "Dinlemeyi ve söylemeyi bilmeyerek.... İşitilmemiş şeyi dinlemezsen, onu bulamazsın. Zira, onu bulmak, zahmetli ve zordur ....., Görülebilen, işitilebilen ve öğrenilebilen şeyler, en çok değer verdiklerimdir..." , "Tanrı, gündüz ve gecedir, kış ve yazdır, savaş ve barıştır, bereket ve açlıktır; kokulu şeylere karıştığı zaman, onların

her birinin kokusuna göre adlanır..., Soğuk şeyler sıcak oldular; ve sıcak olanlar soğudular; nemli olan kurudu ve kurumuş olan nemlendi..., Dağıldı ve toplandı; ilerledi ve geriledi..."<sup>6</sup>

Herakleitos'dan ilk örnekler, filozofun, diyalektik terimini kullanmaksızın, "LOGOS" "SÖZ"ü , nasıl ve hangi biçimde felsefesinin merkezine yerleştirdiğini göstermek için, bizim savlarımıza birer kanıt oluşturdular. Verdiğimiz ikinci tip örnekler ise, birinci tip örneklerin öngördüğü ereği öngörmüyor: Çünkü, ikinci tip örnekleri belirlememizdeki amaç, doğrudan doğruya Sokrates—Platon öncesi Antik Yunan'ın ilk evresinde, diyalektiğin ana temalarından ve yasalarından birini oluşturan "Karşıtlık" (çelişki) olgusunun, düz sözlerde bulunduğunu göstermek ve ortaya çıkarmaktır. Yalnız, şu noktayı kesinlikle belirtmek gerekir ki; diyalektik, kavram olarak, kendi içinde birçok anlamı barındırır ve bu nedenle de, birçok kavramı da, düşünce tarihi sürecinde doğurur. Araştırmamız boyunca, bunları evrimleşme özelliklerine göre belirlemeye özen göstereceğiz.

Biz, yine, şu andaki çözümlememize dönelim: Demek ki, 1— Herakleitos, diyalektik teriminin bilinçli (özellikle bilerek) bir yaratıcısı olmamakla birlikte, bu diyalektik olguyu "Logos" içinde ve tarafından dile getirmiştir. 2— "Logos"u, felsefesinin da-ma taşı (temel öge) yapması, filozofu, karşıt öge ve durumları dile getirmekten alıkoy-mamış, ayrıca, bunlardan anlatımın ve yargılamının temel öğeleri gibi yararlanarak, dü-şüncesinin özüne, belli bir ölçüde somutluk kazandırmaya çalışmıştır. Bu durumda, Herakleitos felsefesinde:

1— "LOGOS" merkeze yerleştirilerek, düşüncenin oluşumunda temel işlevi yük-lenir. Bu ana-evrensel işleve, diyalektik denmemektedir.

2— Diyalektik'in, düşünce tarihinde, en önemli ve evrensel yasalarından birini oluşturacak olan, karşıtlık kavramına, belirli bir biçimde Herakleitos'ta rastlamaktayız. İlk kez, bu kavramın söz içinde belirlenişini, bu felsefede bulmuyoruz. Çünkü, daha önce, Çin ve Hint felsefelerinde, diyalektik yapıda sözlü belirlemeler ve özellikle He-rakleitos tipi anlatım, görülmektedir.<sup>7</sup>

Karşıtlık kavramını, olgular içinde gösteren, bazı somut örnekleri, Herakleitos felsefesinden buraya aktaralım:

## ÖRNEK I KARŞIT OLGULAR

1— GÜNDÜZ	1— GECE
2— KIŞ	2— YAZ
3— SAVAŞ	3— BARIŞ
4— BEREKET	4— AÇLIK

Ayrıca, Karşıtlık kavramının yanı sıra, aynı felsefede, yine Logos içinde ve tara-fından ifade edilmiş bir başka kavrama da rastlıyoruz: Bu kavram, BİRLİK, BÜTÜN-LÜK ve TÜM kavramlarını da içinde barındıran ve yansıtan kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Herakleitos, bunu TANRI kavramı ile belirlemektedir. Üstelik bu kavram-ların tümü, ÇOKLUK ve PARÇA kavramlarını da yapılarında içermektedirler.



**b) Bazı Kavramların, Kendi Yapılarında, Başka Kavramları İçerebilme Olgusu ve Bu Kavramların "Logos" ile Bağlantısı:**

Bazı kavramların, kendi yapılarında, başka kavramları içerebilme olgusunu burada çözümlmeye ve açıklamaya çalışalım: Gerek Örnek I. de ve gerek TANRI-BÜTÜNLÜK-BİRLİK kavramsal belirlemelerinde açıkça şunu görmekteyiz; "LOGOS", kendi yapısını, doğrudan doğruya, yüce ve erdemli bir biçimde, harflerden (simgelerden) oluşan bir dizge (söz ve yazı dizgesi) çerçevesinde, BİRLİK ve ÇOKLUK kavramlarının varlığından ve yine onların birer kural olarak belirlenim kazanmasından kalkarak yaratıyor. Burada, Logos'un yaratılması ve kurulması gerçekte düşüncenin yaratılması ve kurulmasından başka bir şey değildir. Tanrı kavramı, Eski Yunan mitolojisinde, tüm karşıt olgu ve ilkelerin birliğinin simgesidir. Bu nedenle de, tüm Antikçağ Yunan Felsefesi'nde Tanrı kavramı, Birlik İlkesi, Karşıtlık İlkesi, Çokluk İlkesi ve Logos (Discours) Söz gibi ilkeleri ve olguları içerir.

**TANRI**

$$1) \quad \equiv \quad \supset \quad [(Birlik \text{ İlk. } \& \text{ Çokluk İlk. } \& \text{ Karşıtlık İlk.}) \supset \text{Logos (Söz) } ]$$

$$2) \quad [ \text{LOGOS (SÖZ)} \supset \text{DISCOURS} ] \Leftrightarrow \text{DÜŞÜNCE}$$

Söz ile kendisini evrensel boyutta belirleyen düşünce, bütünlük ve birlik kavramı olarak, karşıtların çelişkisi biçiminde, Doğa'yı, Evren'i, Tanrı'yı ve Toplum'u anlamak, açıklamak, çözümlmek ve biçimlendirmek istiyor. Bu, gerçekte, Us'un deviminin başka bir kanıtıdır da. Us'un bu devimini, Hegel diyalektiğinde de, açık ve seçik bir biçimde göreceğiz. Demek ki, Herakleitos, karşıt olguları, olumlu ve olumsuz nitelermelerine göre belirleyerek ve nitelendirerek (değerlendirme), bütünlük ve birlik diye adlandırabileceğimiz Tanrı'yı, bir tür karşıtların çelişmesi ve birliği (aşılması) olarak ortaya koyar.

1- GÜNDÜZ  $\neq$  GECE

2- KIŞ  $\neq$  YAZ

3- SAVAŞ  $\neq$  BARIŞ

4- BEREKET  $\neq$  AÇLIK

Demek ki, bütünlük ve birlik kavramının irdelenmesi, belli bir mantıksal kurala göre gerçekleştiriliyor. Bu irdelemede, karşıtların birbirleriyle çelişmesi saptandığı gibi, bu durumun tam tersine, karşıtların bu tür bir çelişme sonucu, birbirlerinden kopmadığı ve ayrılmadığı gözleniyor. Bu kez, ortaya, bir başka mantıksal kural çıkarak, öğelerin birbirlerini tamamlamaları, eksiği gidermeleri söz konusu olmaktadır. Bu ise, birbirini tamamlama, bütünlük olgusunu belirleyen, parçaların bütünü oluşturması eylemiyle gerçekleşiyor. Başka türlü söylersek, Herakleitos'a göre, Gündüz'süz Gece varolamayacağı gibi, Gece'siz Gündüz de varolamamaktadır. Yalnızca, Gece ve Gündüz'ün oluşturduğu bileşim (sentez), Gece ve Gündüz, sav (tez) ve karşı-sav (anti-tez) olarak gece olma ve gündüz olma anlamını kazanır ve içerir. Çünkü, onlar, bir bileşim'in iki ana evrensel ögesidir artık. Yani, kısacası, gecesiz gündüz ve gündüzsüz gece de düşünülemez. Gündüz, gece ile birlikte, gece de gündüz ile bağlantıda algılanmakta ve düşünülmektedir. Ayrıca, bu özellik, bir zorunluluk olarak belirlenmektedir. İşte, bu zorunluluk, yeni bir kuralın ortaya çıkmasını sağlar. Artık, ortada, yeni ve başka bir durum

vardır. Gece'nin ve Gündüz'ün birbirleriyle geçiş bağlantısında düşünülebileceği gerçektir. Gecenin kozmolojik varlığı, gündüzün kozmolojik uzantısına, gündüzün kozmolojik varlığı da, aynı varsayıma göre, gecenin kozmolojik uzantısına bağlıdır. Bunlar, kendilerine göre birer bütün ve aynı zamanda da, birer parçadırlar. Bu parçaların birleşimi sonucu, bir başka ve daha evrensel bir bütün elde edilir. Böylece ortaya bir bileşim çıkar. Bu gece ile gündüz'ün sav ve karşı-sav olarak zamansal birlik oluşturması demektir. İşte, bu birlik, zamansal bir bileşimdir. Karşıt öğelerden oluşmuş bir bütün olarak bir bileşimdir.

GECE → SAV (ya da karşı-sav)  
GÜNDÜZ → KARŞI-SAV (ya da sav)  
ZAMAN → BİLEŞİM (Birlik ve Bütünlük olarak)  
(GECE & GÜNDÜZ) ⊃ ZAMAN (Bütünlük ve Birlik)  
(SAV & KARŞI-SAV) ⊃ BİLEŞİM

gibi MANTIKSAL BELİRLEMELERİ elde ederiz.

Burada önemli olan, sav ve karşı-sav'ın birbirlerini bağlayıcı olması, buna karşın ayırıcı olmamasıdır. Yani, dilsel yapıda (söz ile) belirtildiklerinde bile VE bağlayıcısı ile birbirlerine bağlanırlar. Demek ki, karşıtlık ilkesinde, bu örnekte olduğu gibi, bir ayırma ve salt koparmanın varlığı söz konusu değilken, tam tersine, karşıt olanları, bir bütün'ün parçaları olarak algılayıp düşünme ve bunları birleştirerek bütün'ü elde etme (oluşturma) eylemi söz konusudur. Bu örneğe dayanarak gerçekleştirdiğimiz diyalektik çözümleme ve anlatım, başka karşıt olgu ve öğelerin de, – karşıt kavramlar içinde ve olarak – aynı mantıksal işlemde geçerek, zorunlu ve belli bir bileşim yaratacağını göstermeye yetecektir.

Diyalektik, tartışma sanatı çerçevesinde, birinci olgu olarak söze dayanırken, daha sonraları, gerçekten içeriğini oluşturacak olan başka evrensel olgu ve öğeleri kendi yapısında doğurarak, bu kez tümüyle, onlara dayanacaktır. Bunlar sırasıyla, karşıtlık kavramı ve yasası, karşıtların çelişmesi ve aşılması kavramı ve yasası, çelişmenin aşılmasından doğan bileşim ve birlik kavram ve yasası, zorunluluk ilkesi, vb. gibi kavramlar ve yasalar olarak ortaya çıkacaktır. Özellikle Hegel diyalektiği bu yasaları ve kavramları bir bir irdilemiştir. Çalışmamızın son bölümünde bu diyalektiği çözümlemeye koyulacağız.

Buna karşın Herakleitos, bilinçli bir biçimde oluşturulan belli bir mantıksal dizgenin kavram ve yasalarına –Hegel gibi– başvurmaksızın, insan varlığı (ve toplum), doğa ve evren'i anlatma isteğinde, bu kurallardan yararlanmış ve onların bağlantılarında "Logos"a (söz) gerekli evrensel değeri kazandırmıştır.

Bir de, yukarıdaki bu belirlememizin yanı sıra, aynı olan bir "ŞEY" in, yani "Nesne"nin zamansal süreç içinde ve yine bu süreçle bağlı kalarak, yapısında ortaya çıkan niceliksel ve niteliksel değişimlerin sonucu, "kendinde şey olan" olarak değişime uğraması da, Herakleitos felsefesinde, başka bir evrensel belirleme olarak kendini gösterir. Ayrıca, bilindiği gibi, düşünce tarihinde, kendinde şey olan'ın irdelenmesi, Özne ve Nesne'nin karşılıklı diyalektik bağlantılar içinde düşünülerek incelenmesini öngörmektedir. Bu konuya, Kant'ın ve Hegel'in bilgi kuramlarını ayrıntılı bir biçimde ele aldığımızda, yeniden –ileri kesimlerde– değinmiş olacağız. Çünkü, burada belirtmiş ol-

duğumuz inceleme biçimi ve öngörme zorunluluğu, diyalektik'in tarihsel süreçteki oluşumunda ve modern bir anlam kazanmasında, belirli bir evrensel rol oynayacaktır (Kant, Hegel ve Marx felsefeleri, bize, bunun böyle olduğunu gösteriyor).

Yalnız, burada sözünü etmekte olduğumuz, kendinde –şey– olan, Kant'ın bilgi kuramında bulunan Numen tipinden bir kendinde-şey kavramı değildir. Tam tersine, bizim burada belirlemeye çalıştığımız bu kendinde-şey, kendinde-şey-olan olarak, özne ya da nesne tanımlaması ve belirlemesi altında düşünülen ŞEY'in kendisidir. Başka bir deyişle, Şey'in yansıyan görüntüsüyle ve yansımayan gerçekliği, yani, duygularımızla algılanan kesimiyle, us'umuzla algılanan kesimi arasında salt bir ayrım görmüyoruz. Çünkü, bu kesimleri, bir bütün ve bileşim içinde ayrı ve aynı zamanda birlik oluşturan parçalar olarak algılıyor ve anlıyoruz. İşte, bu nedenle, kendinde-şey-olan, özne ya da nesne olarak düşünülen Şey'in, kendi yapısında içerdiği ve oluşturduğu devimlerden, hem mekanik ve hem de diyalektik olarak geçerek, nicelik ve nitelik değişimlerine uğrayarak, başka bir şey olurken, aynı şey kalması, bu olguyu tersine çevirdiğimizde de, aynı Şey olarak kalırken, bu kez de, başka bir Şey olmasıdır.

Bu belirleme, diyalektik'in, yeni ve evrensel bir başka kuralını ortaya çıkarır: Nicelik ve nitelik evrensel değişimlerinden geçerek, kendinde-şey-olan'ın, aynı zamanda ve aynı oluşum sürecinde, iki karşıt yapı gibi gözüken, oysa, karşıt olmayan, tam tersine, birbirlerini tamamlayan iki ayrı görüntüsünün ve değişiminin, yine bu aynı nesnenin yarattığı nesnel deviminin zamansal ve tarihsel sürecinde, kendilerini belirlemeleri ve ortaya koymalarıdır. Demek ki, tarihsel süreçte, birbirlerinden soyutlanmış gibi yansıyan görüntüler, birbirlerini tamamlamaktadırlar. Nesne ya da Özne'ye bunu, diyalektiksel gelişim sağlamaktadır. Şu halde, diyalektik'in yeni bir kuralı da şudur: Bir Şey'in (Özne ya da Nesne) Kendinde–Şey–Olan olabilmesi için, karşıt gibi görünen, oysa salt bir karşıtlık içermeyen, iki ya da daha çok görüntüsünün, zaman içinde tarihsellik kazanarak, birbirlerini tamamlaması gerekmektedir. Üstelik, tarihsellik kazanması da buna zorunlu olarak bağlıdır. Başka bir deyişle, Kendinde–Şey–Olan, hem aynı Şey'dir, hem de, artık bu aynı Şey değildir. Demek ki, o, yalnızca Kendinde–Şey–Olandır. Onu, mantıksal bir belirleme ile şöyle gösterebiliriz:

1 – KENDİNDE –ŞEY –OLAN

2 – AYNI ŞEY

3 –  $\neg$ AYNI ŞEY

$$\text{KENDİNDE –ŞEY –OLAN} \overset{\supset}{=} (\text{AYNI ŞEY} \ \& \ \neg \text{AYNI ŞEY})$$

Bu mantıksal belirleme, yukarıda sözle dile getirdiğimizin, mantıksal dile dökümünden başka bir şey değildir. Bu belirlemeye uygun düşecek olan somut bir örnek verelim. Ayrıca, bu somut örnek aracılığı ile, belirlememizi irdeleyerek kanıtlayalım. Aradığımız somut örneği, Herakleitos'da basit ve doğal olarak buluyoruz. Doğa'dan alınarak, doğanın değişim belirlemelerini kanıtlayan bu örnek, nicelik ve nitelik olgularını tam bir biçimde yansıtarak, Kendinde–Şey–Olan'ı, hem aynı Şey ve hem de aynı Şey kılmayarak, belirli bir değişimden geçirerek, nasıl oluşturduğunu göstermek açısından oldukça önemlidir. Çünkü, bu örnekte, zamansal ve tarihsel süreçteki yapısal değişiklikler, somut ve saltık bir biçimde, aynı zamanda, özne ya da nesne'nin bir değişimi olarak kendini ele verecektir. Bu örnekte, şöyle diyor Herakleitos: "Aynı ırmaktan hem ineriz, hem inemeyiz. Hem biz'iz, hem biz değiliz."<sup>8</sup> ya da "Aynı akarsuya gi-

riyoruz, ama aynı değildir akarsu; giren biziz ve biz değiliz."<sup>9</sup> Üçüncü bir çevriliş biçimi de şudur: "... Aynı nehirden iki kez inemezsin; zira, üzerine daima yeni sular akar."<sup>10</sup>

Bu örnekte, Kendinde – Şey – Olan, hiç kuşkusuz, akarsu adını verdiğimiz nesnedir. Çünkü, akarsu, zaman içinde, kendi coğrafyasal ve atmosferik tarihsel sürecinde, sürekli bir biçimde, nehir olarak kalabilir. Ya da, büyük bir değişimden ötürü kalamaz. Bu mantıksal yargı ve irdelemede, nicelik ve nitelik açısından iki ayrı belirleme ortaya çıkıyor: Birincisi; nehir denilen nesnenin türlü coğrafyasal ve atmosferik değişimlere bağlı koşulların etkisi altında, nehir olarak yapısını koruması. İkincisi de; yine, aynı evrensel etkinlikteki koşullara dayanarak, nehir olarak kalmaması olgusu. Sırasıyla biz, bu iki devinimsel ve evrimsel değişimi inceleyelim:

#### A durumu:

*Sorunsal* (problematik): Nehir olarak kalınca, "Kendinde – Şey – Olan" bu nesnenin varlığında (yapısında) ne gibi değişimler ve değişiklikler olur?...

#### Çözümleme:

1 – Sürekli olarak akar ya da donar. Aksa ve donsa bile sürekli bir devinim içindedir.

2 – Sürekli olarak akınca, barındırdığı sular, hep aynı su değildir. Yani, akma olgusundan ötürü değişir.

3 – Değişme'den ötürü, biz, aynı su ile iki kez ilişkide bulunamayız. Yani, her değmede, dokunduğumuz ve içtiğimiz su başka sudur.

4 – Daima, aynı su kalabilmesi için, onun çelik kaplar ile korunması ve sızıntısı olmayan bir bannağa alınması gerekir. Oysa, doğada, böyle bir durum yoktur. Hiçbir su parçası katıksız olarak kalamaz. Sürekli dönüşüm halindedir.

*Sonuç*: Bu sıraladığımız dört ayrı belirleme, bize, nehirin, akan bir nesne olarak nasıl değişimi içerdiğini ve değişime uğradığını gösteriyor. Nehir, nehir olarak evrensel niteliğini korumakla birlikte, yine de, suları sürekli değişen bir nesne görüntüsünü içeriyor.

#### B durumu:

*Sorunsal*: Nehir, nehir olarak kalsa bile, zaman ve tarih içinde, doğal ya da yapma koşulların etkisinde nicelik ve nitelik değişimlerine uğrar. Şöyle ki;

#### Çözümleme:

1 – Nehir aktığı sürece, deviniminin etkisinde ve sonucu olarak, sürekli bir biçimde çevresini yontar. Bu aşındırma, onun yatağının genişlemesini ya da daralmasını ortaya çıkarır.

2 – Bu tür bir aşındırma, demek ki, onun yatağının genişlemesini sağlarken, bazı durumlarda, toprağın niteliğine göre yaratacağı çöküntülerden ötürü, bu kez, tam tersine, yatağının daralmasını da hazırlayabilmektedir.

3— İşte, burada, açıkça gösterdiğimiz gibi, suların devimi sonucu, nehrin yatağında, niceliksel ve niteliksel değişimler olmuştur. Bu değişimler, daralmalar, genişlemeler, derinleşmeler ya da yükselmeler gibi, gözükmektedir.

*Sonuç:* Bu tür değişimler, nehrin kaynağında, yatağında ve bittiği yerlerde ortaya çıktığına göre; nehir, nehir olarak kalmakla birlikte, nicelik ve nitelik değişimlerinden ötürü, yine de, akarsu olma evrensel anlamını ve kavramını korumaktadır. Yalnız, o, artık, daima aynı nehir olarak kalmaz. Nesnenin kavramsal yapısı aynı kalmakla birlikte —nehir nehir'dir—, buna karşın, aynı nesnenin yapısında, nicelik ve nitelik değişimleri olmuştur. Öyleyse, nehir, artık, hep aynı nehir değildir ve olamaz da. Çünkü, o, aynı zamanda, bir devimin ürünüdür de. Kısacası, dural olmayan, devingen ve dinamik bir nesnedir.

Bu iki durumda (A ve B), kendinde-şey-olan, nehir adını verdiğimiz nesnenin nicelik ve nitelik açısından değişken iki ögesini ortaya koyduk:

1— Nehir'in sularının devingen yapısı ve sürekli bir biçimde, aynı sular olamaya-acağı.

2— Bu devingenliğin, nehrin doğal yapısında yarattığı değişimler. Bu tür değişimlerin yanı sıra, başka tür değişimleri de, insanoğlu doğayı işleme ve değiştirme eylemlerinde bulununca hazırlamaktadır. Örneğin, barajların oluşması sonucu akarsulardaki her tür değişiklikler; (nehirlerin yapılarının değişimler kazanması olgusu.) vb.

Buraya dek, varlığını koruyarak, kendinde-şey-olan'ın yapısında, türlü koşulların etkisinde ortaya çıkan, niceliksel ve niteliksel değişimlerin hazırlanışını ele aldık. Oysa, kendinde-şey-olan, çok kez, varlığını koruyamaz. Bu da, değişimin, olgu olarak, bir başka görüntüsüdür. Bu kez, değişimin sonucu olarak, kendinde-şey-olan, kesinlikle nicelik ve nitelik değişimlerinden ötürü, kaybolmakta ya da yok olmaktadır. Böylece, yapısının, tümüyle, başka bir şey olması ortaya çıkıyor. Sorunsalımızı, somut bir biçimde irdeleyelim. Gereken somutluğu da, böylece, anlatımımıza kazandıralım:

#### C durumu:

*Sorunsal:* Nesnemiz, çözümlemesini yapmakta olduğumuz aynı nehir olsun. Bu nehrin, doğal koşullar altında yapı değiştirmesini dile getirelim.

#### Çözümleme:

1— Coğrafyasal ve atmosferik koşulların etkisinde, zaman içinde, nehrin kaynağının kaybolması ve nehrin kuruması olgusu. Bu yeni durumda;

2— Demek ki nehir, zorunlu olarak, kuruma olgusunun egemenliğine terk edilmiştir. Bunun da nedeni, nehrin sularının kesilmesidir. Nehrin, sürekli bir biçimde suyla beslenememesidir.

3— Nehir, kuruma olgusundan sonra, susuz bir nehir yatağı olarak görülecektir. Bu susuz nehir yatağı, bir önceki nesnenin yeni bir görüntüsüdür.

4— Bu yeni görüntü, evrensel boyutta oluşan niceliksel ve niteliksel değişimin bir kanıtıdır.

5– Artık, bundan böyle, nehir yoktur. Yalnızca, kuruyan nehir'in yatağı vardır.

6– Kuruyan nehrin yatağı da zamanla kaybolacak ve orası yeryüzünün karasal bir parçası olarak, başka bir nitelik kazanacaktır.

Kaldı ki, bu C durumu, yine kendi içinde, bazı olasılıklar taşır: Kuruyan nehrin kaynağı morfolojik bir değişimden ötürü (sarsıntı, yıkım, çöküş vb. etkenler ya tümüyle yok olmuş ya da kaynak başka bir yere akarak, toprak üstünde ya da altında yeni bir akıntı oluşturmuştur.

*Sonuç olarak* : A, B ve C durumlarıyla, biz, neler kanıtlamak ve hangi ilkeleri saptamak istedik, bunların bir ussal dökümünü yapalım burada:

1– Nicelik ve niteliksel değişim, bize, değişim olgusunu gösterdi.

2– Değişim olgusu, bazı iç ve dış etkenlerin nedeniyle oluşuyor. Bu etkenlerin başında, nesnenin devingenliği gelmektedir. Yani, nesnenin, iç ve dış etkenler bağlantısında, yalnızca dural (statik) değil, aynı zamanda, dinamik de olabileceğidir.

3– İç ve dış etkenler, keyfiyete bağlı etkenler olmayıp, zorunluluk içeren etkenlerdir. Yani, bunların varlığı zorunluluğu yansıtır. Biz istesek de, istemesek de bu etkenler vardır ve nesneyle bağlantıdadırlar.

4– Doğal etkenlerin yanı sıra, insanoğlunun eylemi ile gerçekleştirilen durumdaki değişim ise, zorunluluk olgusuyla birlikte gereklilik olgusunu da içerir. (Baraj inşa etme örneği bu durumun en geçerli kanıtıdır.)

5– Kendinde-şey-olan, kendinde-şey-olarak hep aynı kalırken (sürekli olarak, nehrin nehir kalması), niceliksel ve niteliksel değişimlerin görünümelerini de yapısında içermektedir. Bu olgu, nesnenin varolduğunu kanıtlar.

6– Varolma olgusu Yokolma olgusunu da, zorunlu bir biçimde doğurur. Çünkü, her an, varolan, yokolan durumuna geçebilir, gerçekliğini, yapısında taşımaktadır. (Nehrin kuruması ya da kurutulması gibi.)

7– Yokolma olgusu da, iki ayrı olguyu ortaya koyar: a) Yeniden doğma, (kuruyan bir nehirde başka ve yeni bir nehrin doğması olasılığı)\*, b) Ya da kesinlikle yeni bir başka nehrin oluşmaması olasılığı. (Nehrin bitişi), yani saltık yokoluş içinde dönüşüm.

8– Saltık yokoluş nehir için geçerli olmakla birlikte, su denilen nesne için geçerli değildir. Çünkü, kuruyan nehir yokolmuştur, buna karşın, sular sürekli bir biçimde varolacaktır. Bu, bir görüntünün iki karşıt yanıdır. Doğanın yapısında, böyle bir diyalektik buluyoruz. Çünkü, değişim içinde bir yokoluş söz konusudur. Eğer, bu böyle olmasaydı, doğanın her bir ögesinin tümüyle zamansal süreçte yokolması gerekirdi. Oysa, doğa, tümüyle, değişim özelliklerini yansıtan bir yapıdır.

---

(\*) "Olasalık" terimini "olasılık" sözcüğü ile karıştırmamalı, "olasalık" düşüncüyü mantıksal yollarla us'un işlevinden geçirecek varsayım'a götüren yoldur.

Mantıksal bir belirlemeye göre:

1— Nehir  $\supset$  [ (Niceliksel Değişim & Niteliksel Değişim)  $\supset$  (Kuruma  $\vee$  Kurumama)]

2— Kuruma  $\supset$  (Yokolma  $\vee$  Yeniden Varolma)

3— Nehir  $\supset$  { (Niceliksel Değişim & Niteliksel Değişim)  $\supset$

[ Kuruma  $\supset$  (Yokolma  $\vee$  Yeniden Varolma)  $\supset$  Kurumama] }

gibi sonuçlar elde ederiz.

Böylece, Herakleitos'un simgesel felsefesinden verdiğimiz birkaç somut örnek ile, Dialektik'e'nin Logos içinde ya da söz yolu ile, ortaya dizgesiz bir biçimde konan, oysa sürekli olarak kullanılan evrensel ilkelerinden bir kesimini saptadık. Demek ki bunlar sırasıyla, 1— Karşıtlık ilkesi, 2— Karşıtların çelişmesi ilkesi, 3— Bu çelişmenin aşılmasıyla doğan bileşim ilkesi, 4— Zorunluluk ilkesi, 5— Gereklilik ilkesi, 6— Değişim ilkesi, 7— Devinim ilkesi, 8— Bileşimden gelen Birlik, Bütünlük ve Tek'lik kavramları ilkesi, 9— Varolma ilkesi, 10— Yokolma ilkesi, 11— Yeniden doğma ilkesi, 12— Olasılıkların doğma ilkesi, 13— Saltık bir biçimde yokolma ilkesi, 14— Tüm bu ilkeleri, Kendinde-şey-olan'ın irdelenmesinden çıkarma ilkesi..., bu nedenle de, 15— Nesne'yi irdeleme ilkesi, 16— Nesne'nin tüm bu ilkeleri, kendi öz yapısında içermeye evrensel olgusu ilkesi. Demek ki, dialektik'e'nin, Logos'tan kalkarak içermiş olduğu ilkelerin bir bölümünü, verdiğimiz örnekler aracılığı ile saptamış bulunuyoruz.

Bu ilkeler, düşüncenin tarihsel sürecinde, saltık bir biçimde, bilinçli ya da bilinçsiz, dizgeli ya da dizgesiz olarak, Evren'in Doğa'yı, İnsan varlığını, Toplum'u, Ahlâk'ı, Bilim'i Sanat'ı, Din'i ve Hukuk'u incelemede kullanılmıştır. Bu nedenle de, bu ilkelere bağlantısı, bize, bir yöntem oluşturma olanağını sağlar.

Oysa, bir yöntemin, evrensel boyutlarda, evrensel bir değer kazanması, yani, zorunlu, gerekli ve yeterli olabilmesi, onun, aynı zamanda, zorunlu olarak, yukarıda tek tek sıraladığımız ilkelerin dışında, başka bir ilkeyi de içermesi gerekmektedir. Bu ilke de, görecelik (relativité) ilkesidir. Çünkü, Kendinde-şey-olan'ın özünde ve biçiminde oluşan ve ortaya çıkan, yani yansıyan değişimler ve bu nedenle de devinim gücü, belli bir görecelik olgusunda ortaya çıkar. Başka bir deyişle, bu olguda somutluk kazanır. Çünkü, bu ilke de, yasa olarak, başlıbaşına, özerk bir biçimde, özne ve nesne'yi etkileyen, değişime uğratan, nicelik ve nitelik kazanmasında, değerler oluşturmada etken olan evrensel bir ilkedir.

c) Görecelik İlkesinin İrdelenmesi. Belirlemeler, Sonuçlamalar ve Bileşimlerin

Elde Edilişleri:

İşte, görecelik ilkesi ile ilgili belirlemeye ve tanıma dayanarak, başka türlü söylersek, böyle bir belirlemeden kalkarak, bu ilkeyi, somut örnekler ile irdelemeye koyulabiliriz: Örnek "... Deniz suyu en temiz ve en pistir. Balıklar bunu içebilirler ve bu onlar için kurtarıcıdır. O, insanlar için içilmez ve uğursuzdur." <sup>11</sup> Bu örnekte, somut bir biçimde, Kendinde-şey-olan nesnenin, doğada yaşayan, varolan iki ayrı özne için, -insan varlığı ve balık- nasıl bir geçerlilik ve değerlendirme kazandığını görüyoruz. Herakleitos felsefesinden aldığımız bu örnekte, deniz suyu, aynı anda, iki ayrı, fakat karşıt niteliği ve özelliği içermekte ve yansıtmaktadır. Bu nitelikler hangileridir? ...Deniz suyu-

nun *en temiz* olmasıyla birlikte, yine aynı deniz suyunun *en pis* olması özelliğidir. Nasıl olur da, aynı nesne, hiç nicelik ve nitelik değişimlerine uğramaksızın, aynı anda, temiz ve pis, en temiz ve en pis sıfatlarıyla belirlenmektedir. Yani, bir belirlilik kazanmaktadır?... Bu durumda, bir kendinde-şey-olan, "deniz" nesnesi, evrensel anlamda bir belirleme içeren, iki ayrı yapının özelliklerine göre, ayrı bir nitelik kazanmaktadır. Şu halde, deniz nesnesi, birbirinden farklı iki ayrı kavram çerçevesinde algılanmakta ve bu olguya göre, suyunun niteliği tanımlanmaktadır. İmdi;

*Birinci belirleme:*

Deniz suyu —————→ en temiz  
Deniz suyu —————→ en pis  
dir.

Buradan bir soru doğmaktadır: Neye göre?

Böylece, böyle bir soru ile birlikte, ikinci belirleme ortaya çıkar.

*İkinci belirleme:*

Deniz suyu —————→ neye göre —————→ en temiz'dir?...  
Deniz suyu —————→ neye göre —————→ en pis'tir?...

Bu örnekte de görüldüğü gibi, neye göre sorusunun getirdiği görelilik belirlemesini elde ettik. Görelilik durumunu saydamlaştıran olgu da şudur: Nesne'nin (burada deniz'in) içerdiği ya da kapsadığı, her tür doğal ya da doğal olmayan maddeye göre, ya en temiz ya da en pistir. Açıkça görüldüğü gibi, bu durumda, belirlemenin içine, başka bir boyut daha girdi: Doğal ya da doğal olmayan maddelere göre boyutu. Bu ise, bize, temizlik ve pislik niteliklerinin geldiği kaynağı ya da kaynakları göstermeye yaramaktadır. Bununla birlikte, kendinde-şey-olan'ın kesin bir tanımlamaya sahip olabilmesi için, *neye göre* belirlemesi yeterli sayılabilir mi? ... Bu sorunun yanıtı, sayılamaz, olacaktır. Açıklayalım savımızı: Çünkü, deniz suyunun temiz ya da pis olması, -eğer, tanımlananın içine başka bir belirleme ögesi girmez ise, - belli bir değer taşımaz; ancak, o, kendinde-şey-olan olarak, temiz ya da pis'tir. Ama, bir başka özne için değildir. Oysa, diyalektiğin önemli bir ilkesini bir yasa olarak oluşturan görecelik'e göre, niteleme kaynağı olacak olan, üçüncü bir ögeye gereksinim vardır. Bu üçüncü öge hangi öge olacaktır?... Bu, doğrudan doğruya, çıkarsama ve indirgemeleri gerçekleştiren insan varlığının us'udur. Bu usun yapısını oluşturan kategorilere dayanarak, elde edilen deney sonuçlarını da hesaba katarak, deniz suyunun hangi varlık için temiz, hangi varlık için pis olduğunu buluruz.

Demek ki, burada, işin içine, başka bir belirleme ögesi giriyor ki, o da, bize, doğrudan doğruya, görecelik yasasının temel oluşum merkezlerinden birini kazandırıyor. Bu belirleme ögesi, *hangi* soru sözcüğü ile değer kazanmaktadır. *Hangi* soru belirlemesi, bizi, doğrudan özne'ye yöneltilir. Şu halde, deniz suyunun, hangi varlık için en temiz ve hangi varlık için en pis olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Böylece, burada söz konusu olan, aynı deniz suyunun, aynı zamanda, iki ayrı varlık için, iki ayrı niteleme ve değerlendirme kazanmasıdır. Bu ise bize, üçüncü belirlemeyi vermektedir.



Üçüncü belirleme:

Deniz suyu —————> hangi varlığa göre —————> en temiz  
Deniz suyu —————> hangi varlığa göre —————> en pis dir?

1., 2., ve 3. belirlemelerin bileşiminden şu 4. belirlemeyi elde ederiz: Deniz suyu neye ya da nelere göre ve hangi varlık için, en temiz ve en pis olmaktadır?... Burada söz konusu olan, insan varlığı ve balıktır. O zaman, deniz suyu -içindeki maddelere göre- insan varlığı için en pis olmakla birlikte, yine aynı deniz suyu -yine içindeki aynı maddelere göre- balıklar için en temizdir, bileşik belirlemesini elde ediyoruz. Bu belirleme de, 5. belirleme olarak kendini ortaya koyuyor.

Sonuç olarak; aynı deniz suyu, aynı zaman ve mekân içinde, birbirinden ayrı özelliklere ve niteliklere sahip olan, birbirinden ayrı varlıklar için, hem temiz ve hem de pis olmaktadır. İşte, bu hem temiz ve hem de pis olma olgusu, görecelik yasasının çıktığı kaynağı oluşturmaktadır. Açıkça görüldüğü gibi, kendinde-şey-olan nesne, kendi yapısının özelliklerine göre, onu kavrayan ve ortaya somut bir varlık olarak çıkarıp, belirleyen insan usunun kategorilerine göre, yine kendinde-şey-olan olarak (kalarak), iki ayrı varlık için (insan ve balık), ayrı nitelik ve özellikler içermektedir: Bunlar, biraz önce de gösterdiğimiz gibi; 1— İnsan varlığı için *en pis*, 2— Balıklar için *en temiz* olma nitelik ve özellikleridir.

Bu konudaki irdelememiz bu açıklama dizeleriyle burada son bulmamaktadır; çünkü, görecelik olgusuna göre, bir tanımlama yeniden, yeni belirlemeler, yeni nitelikler, yeni değişimler (nicelik değişimlerini de kapsayan) ve yeni sonuçlar içerebilmektedir. İncelemekte olduğumuz örnekte, bu savımızı destekleyen somut verilere başvurabiliriz. Böylece, ortaya, bu kez de şu belirlemeler çıkar:

Altıncı belirleme:

Deniz suyu temizdir —————> Balıklar bu suyu içebilirler.  
Deniz suyu pistir —————> İnsanlar bunu içemezler.

Bu yeni belirlemede, açıkça görüldüğü gibi, usuna evrensel belirleme gücü ve işlevi, bizi (usumuzu) yeni bir sonuca götürdü: Kendinde-şey-olan nesnenin (deniz suyunun) aynı zaman ve aynı mekân içinde, içilebilmesi ve içilememesi olgusu. Bu iki, yeni belirleme, gerçekte, bir önceki belirlemenin mantıksal zorunlu sonucudur. Çünkü, en temiz olma durumunda, deniz suyu, içilebilirlik niteliğini kazanıyor. Yalnız, bu noktada, bizi, zorunlu bir koşul sınırlıyor. Bu zorunlu koşul, yalnız balıklar için içilebilirlik belirlemesidir. Oysa, deniz suyunun en pis olması durumunda, böyle bir nitelik belirlemesi çerçevesinde düşündüğümüzde, burada, bizi, yine zorunlu bir koşul bağlamaktadır. Bu zorunlu koşul, bu kez, insanlar için, bu suyun içilemezliği belirlemesidir. Tanık olduğumuz gibi, bu görece durumda, kendinde-şey-olan deniz suyu nesnesi, kendi yapısında, karşıt olguları dile getiren nitelik ve özellikleri öge olarak yine kendi yapısında içermiş olmaktadır. Böylece, ortaya, biraz önce işaret ettiğimiz birinci sonuçlanmadan sonra, ikinci bir sonuçlanma çıkmaktadır. Bu *ikinci sonuçlanma* şudur: Aynı deniz suyunun, aynı zaman ve mekân içinde, içilebilirliği ve içilemezliği özelliğidir.

Birinci ve ikinci sonuçlanmalar, bizi, üçüncü bir sonuçlanmaya götürmektedir: Bu sonuncu sonuçlanmada da, yine yepyeni başka nitelik ve özellikler ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; balıklar için içilebilir olan ve en temiz nitelemesi ile belirlenen deniz suyunun, en son sonuç olarak somutluk kazanması, onun bu kez, kurtarıcılık niteliğini taşımasıdır. Başka bir deyişle, onda, evrensel bir varolma ve varılma yararı görülmektedir. Bu, yeniden yaşam kazandırma, yaşamı, belli bir cins varlık için, sürdürme olgusunun kaynağı değildir. Bu ise, bir *olumluluktur*. Bu durumun tam tersine, en pis olan deniz suyunun, insanlar için, içilemez oluşudur ki, bu da yeni bir sonuç ve nitelik doğurarak karşıt olguyu oluşturur: O da, başka bir cins olarak belirlenen insan varlığı için, kesinlikle yaşamın bitişini, yokoluşunu, ölümü, türünün üreme gücünün engellenişini simgelemektedir. Bu ise, bir *olumsuzluktur*. Tüm bu *belirlemeler ve sonuçlanmalar* göre, yedinci belirlemeyi elde ederiz. Bu belirleme, daha çok, genel sonuç belirlemesidir.

*Yedinci belirleme:*

Deniz suyu en temizdir → Balıklar bunu içebilirler → Deniz suyu onlar için kurtarıcıdır.

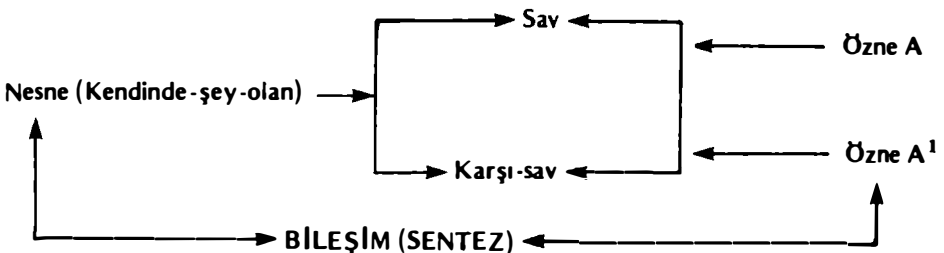
Deniz suyu en pistir → İnsanlar bunu içemezler → Deniz suyu onlar için uğursuzdur. (Zararlıdır).

Herakleitos felsefesinin sözlü belirlemelerinden (Logos üzerine kurulan) aldığımız bu somut örneğin ayrıntılı bir biçimde irdelenmesi sonucu, şu *genel sonuca* ulaşmış bulunuyoruz: Karşıt olguların çelişkisi ve bu çelişkinin aşılması ile elde edilen bileşim, kendinde-şey-olan nesnede tek bir durumu ortaya koyabildiği gibi, etken ve edilgen öğelerine bağlı kalarak, ayrı iki durumu da oluşturabilmektedir. Bunlar, sav ve karşı-sav adlandırmasıyla bir belirlilik kazanırlar. Böylece, sav ve karşı-sav, aynı zamanda, başka bir varlık için, karşı-sav ve sav olabilme gücünü taşıyabilmektedir. Açıklamamızı başka türlü açarsak; sav ve karşı-sav, kendinde-şey-olan nesne için, saltık bir biçimde sav ve karşı-sav olma gücünü korurken, edilgen bir durumda bulunan bir özne için (burada söz konusu olan insan varlığı ve balık'tır.) değişken bir biçimde sav ve karşı-sav olma gücünü koruyabilmektedir. Anlatımımızı biraz daha, şemalar aracılığı ile açalım:

Birinci Durum : SALTİK durum.

Etken

Edilgen

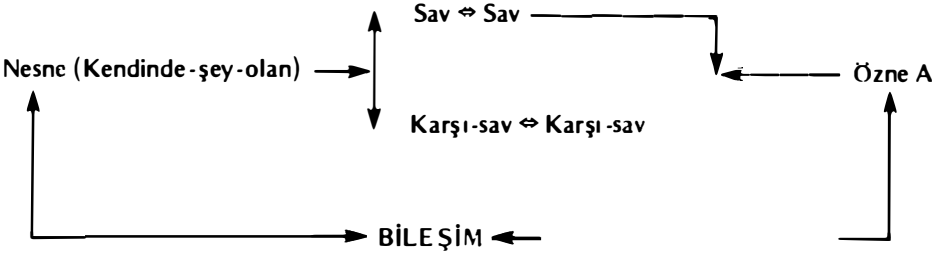


## İkinci Durum: GÖRELİ durum.

### I. şık.

Etken

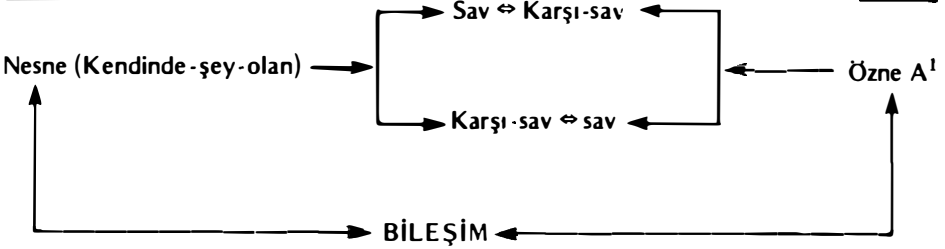
Edilgen



### II. şık.

Etken

Edilgen



Yukarıda verdiğimiz şemalara göre, Saltık Durum ile Görelî Durum arasındaki ayıran değişikliği ortaya koymaya çalıştık. *Birinci durumda*, sav ve karşı-sav saltık bir yapıyı oluştururken, *İkinci durumun* I. ve II. ayrıntılarında, sav ve karşı-sav, bu kez tam tersine, saltık bir yapı oluşturamamaktadır. Şöyle ki; onları, kendi yapısında barındıran etken -nesne'ye (kendinde-şey-olan-nesne) göre, (bu sav ve karşı-sav) saltık bir olgu olarak belirlenirler ama, buna karşın, edilgen-özne'ye (kendinde-şey-olan-özne) göre, bu kez (bu sav ve karşı-sav) görelî bir olgu olarak belirlenirler. Ayrıca, bu saltık ve görelî durumlar, evrensel boyutlarda belirlenirler. Ayrıca, bu saltık ve görelî durumlar, evrensel boyutlarda belirlenen durumlardır. Bu irdelemenin kanıtı olarak da insan varlığı ve balık örneği çözümlemesini vermiş oluyoruz. En son aşama olarak da, örneğimizden çıkarmış olduğumuz evrensel sonuçları tek tek sıralayalım buraya: Kendinde-şey-olan nesne'ye dayandırılarak;

1) Kendinde-şey-olan deniz suyu, saf, arı, damıtık bir su değildir. Yapısında bir birçok yabancı madde taşımaktadır. *Belirleme olgusu.*

2) Bu yabancı maddeler, eğer bu su içilirse, bazı varlıklar için (örneğin, insan varlığı), yokolma, zararlı olma, tüketme gibi, evrensel boyutlarda tehlikeler doğurur. *SAV. Oysa;*

3) Yabancı maddeler barındıran bu su, başka tür varlıklar için (örneğin, balıklar için), tam tersine, zararlı olma, yoketme, tüketme gibi tehlikeler doğuracak yerde, kurtarıcı olmaktadır, yani, yararlıdır da. *KARŞI-SAV.*

4) Zararlı olduğu, yoketmeyi, yani, olumsuzluğu içerdiği için, mitolojinin koşullandırmasında ve etkisinde, ölümün getirdiği sonuç olarak, uğursuzluk damgasını yemiştir (aynı deniz suyu). Bu ise, nesnenin, usun yargılamasına göre, nitelik değiştirdiğini göstermektedir. *SONUÇ 1.*

5) Yararlı olduğu ve varolmayı içerdiği için de, yine mitolojinin koşullandırma ve etkisinde, yaşamın getirdiği sonuç olarak, kurtarıcı damgasını yemiştir aynı nesne. *SONUÇ 2.*

6) Kendinde-şey-olan nesne, bazı varlıklar için zararlı olurken (olumsuzluk), başka bazı varlıklar için de, yararlı olmaktadır. (Olumluluk). Açıkça görüyoruz ki, nesne, bir bileşim olarak, karşıt iki olguyu kendi yapısında barındırmaktadır. Bu ise karşıt olguların *BİLEŞİMİ'*dir.

7) Kendinde-şey-olan nesne, kendinde-şey-olarak, kendi yapısı için ne yararlı ve ne de zararlıdır. O, yalnızca, kendinde-şey-olan'dır. Demek ki, bir başka nesne ya da varlığa göre, göreceli bir olumluluk ya da olumsuzluk yansıtmaktadır. Bu da, aynı bileşimin bir başka yanıdır. *BİLEŞİM 1.*

8) Birbirlerinden ayrı yapılara sahip varlıklar, kendinde-şey-olan nesne ya da varlığı, aynı zamanda ve mekân içinde, kendi yapıları için, ya yararlı ya da zararlı bir nesne ya da varlık olarak algılamaktadırlar. *BİLEŞİM II.*

Yukarıda tek tek sıraladığımız, tüm bu belirlemeler, bize, görecelik yasasının çıktığı kaynaktaki durumları, sav, karşı-sav ve bileşim gibi evrensel olguların, aynı yapıda ve dışta bulunan nesne ya da özne'ye göre, nasıl belirlendiklerini gösteriyor.

#### ç) Herakleitos Felsefesinde Diyalektik Anlatımı İçeren Özler ve Olgular:

"Dialektikè"yi, düşüncenin tarihsel sürecinde, belirli bir yöntem durumuna getirecek olan ilkeleri saptayabilmek için, Herakleitos felsefesinden, Logos üzerine kurulmuş birkaç somut örnek verdik. Felsefesine temel olan bu tür sözler, filozofun, gerçekten neler anlatmak istediğini, birbirinden farklı yorumlara dayandırır. Felsefe tarihçileri, bu filozofun deyişlerini yorumlamak için, eski metin yorumcularının (doxographes) çözümllemelerine ve Ortaçağ'a dek ulaşmış (düşünürlerin) bazı çalışmalarında buldukları, bu felsefe ile ilgili bilgilere başvurmuşlardır. <sup>12</sup> Bu durum, daha çok felsefe tarihçilerini ilgilendiren bir durumdur. Biz, felsefesinden bulup çıkardığımız ve yukarıda ayrıntılı bir biçimde irdelemelerine koyduğumuz, somut örnekler ile Herakleitos felsefesinin önemli özelliklerinden söz etmek istiyoruz. Çünkü, bu örnekler filozofun diyalektik düşüncesinin belli bir evrimini oluştururken, aynı zamanda, düşüncenin kendi sürecinde ve evrensel evriminde belli bir diyalektik kesitini belgelemektedir. Çünkü, bilgi, de kendi tarihsel sürecinde, Platon'un "Theaitetos" adlı yapıtında dile getirdiği gibi, <sup>13</sup> göreceli bir yapı oluşturur. Bu nedenle de, aynı yapıtta, bilmenin göreceliğinden söz etmiştir.

Düşünür, Herakleitos, Logos'u felsefesinin odak noktası yaparak, diyalektiğin ilkelerinden bilinçsiz de olsa yararlanarak, fizik'i, metafizik'i, bilgi'yi, ruh'u, ahlâk ve politika'yı açıklamaya çalışmıştır. Anlatımlarının sürekli olarak, karşıt olgulara göre düzenlenmesi, düşüncesinin yorumunu güçleştirmiştir. Bu nedenle de, kendisine, gerçeği yansıtmayan, bir lakap takılmış, "karanlık Herakleitos" denmiştir. Bu ad, onun söy-

lediklerinin anlaşılmasını içermektedir. Oysa, felsefesinin işlediği temalar ve bu temaların açıklanması oldukça aydınlıktır.

Filozof, fizik ve metafizik ayırımı yapmaksızın, doğayı, yani fizik olanı, Tanrı ile, yani metafizik olan ile birleştirmiştir. Böylece, fizik ve metafizik arasında bulunan ayırımı kaldırmakla, Herakleitos, madde olan ile madde olmayan arasındaki ayırımı da anlamsız kılmıştır. Çünkü, ona göre evren, "Tanrılar ve insanlar tarafından yaratılmamış olup, o, her zaman vardı" <sup>14</sup> Yani, sonsuzdan gelen bir varolandır. Bu sözlerde, çok önemli bir nokta dile getirilmektedir; Evren'i bir oluş olarak kabul ederken, aynı zamanda, ona, evrensel bir bağımsızlık ve özgürlük kazandırılmaktadır. -Bu, bize, çalışmamızın son bölümünde ayrıntılı bir biçimde ele alıp incelemiş olduğumuz Kant ve Hegel bilgi kuramları arasındaki özgün ayırımı anımsatıyor. -İşte bu nedenle, doğal olarak, evrene bağımsızlık ve özgürlük nitelikleri kazandırınca, onun oluşumunda, ilk ilke olarak maddeyi görmektedir. Bu madde de, yalnızca, "Ateş"tir. İşin ilginç yanı, bu ateş, basit bir ateş olmakla kalmaz, başka nitelikler de kazanır: İlk olarak, o "canlı"dır; ve belli bir ölçüye göre varlığını korur ve sürdürür. Yani, "... ölçüyle yanacak ve ölçüyle sönecektir." Bu deyişde de, diyalektiğin en önemli ilkelerinden bazılarını bulmaktayız. Bu anlatımda, madde'nin basit bir varlık olmasından çok, canlı bir varlık olması söz konusudur. Bu canlılık, gelişigüzel bir canlılık olmaktan çıkmış, varolma sürecinde, belli varolma ölçülerini içeren bir canlılık durumuna dönüşmüştür. Böylece, bu canlılık, nitelik ve nitelik olgularının yanı sıra, ölçü, varoluş ve yokoluş gibi olguları da, yapısında içermektedir. Varolma ve yokolma (ateşin yanması ve sönmesi), bir yapıdaki, karşıtların varlığını, savaşımını, çelişkisini, bununla birlikte. Bir kendinde-şey-olan'ın farklı iki olgusunun birbirlerini tamamlamalarını gösterirler. Bu tamamlamadan, "ölçüyle yanacak ve ölçüyle sönecek olan" ateş'in kendisi, kendinde-şey-olan olarak ortaya çıkar. Evren'in tözü olarak, bu ateş'i kabul eden filozof, Evren'i ve Doğa'yı bu veri ile açıklamaya koyulmaktadır. Yalnız, böyle bir açıklama işinde, diyalektiğin ilke ve yasalarını, bilinçsiz ve yöntemsiz bir biçimde kullanarak, bazı genellemelere varmaya çalışmıştır. Ayrıca, böyle bir açıklama ile yetinmeyerek, tüm varlıkların oluşumunu bu tözün varlığına bağlamış ve indirgeme işlevlerinden nasıl geçtiğini gösteren önemli bir veridir. Böylece, bağlama ve indirgeme ilkelerinin kaynağını bulmuş oluyoruz. Şöyle diyor Herakleitos: "... Bütün satın alınacak şeyler altınla trampa edildikleri gibi, bütün varlıklar da ateşle trampa edilirler." <sup>15</sup> Bu örnekteki, altın ve eşya trampası (değiştirme olgusu) ve tüm varlıkların ateşle değiştirilmesi, belli bir koşutluk içinde, göreceli olarak, belli bir değer kazandırma olgusunu dile getirir. Çünkü, altın madeni, toplumsal ve ekonomik yaşamın en çok değer verilen bir ögesi olmakla belirlenmektedir. Bu nedenle de insanlar, ekonomik ve estetik yaşamlarının ölçüsü olarak, kendilerinin değer biçtikleri bu madeni kullanırlar. Madene değer biçmekle yani, onu değerlendirmekle, kendilerine, kendi varlıklarının varolmasına değer biçerler. İşte, bu görüşün altında, gizil olarak, Herakleitos'un, doğa ve evren'in tüm öğelerini değerlendirmesi yatar. Bu ise, tüm varlıkların ve değerlerin ateş ile değiştirilmesi olayını hazırlar ve belirler. Çünkü, filozofun anlayışına göre ateş, doğa ve evreni açıklama ve çözümleme de, en evrensel, genel, önemli ve değerli öğedir. Onun bu evrenselliğini, önemini ve değerini salt bir biçimde pekiştirebilmek için, düşünür, bu kez, toplumsal yaşamın belli bir ögesinden yararlanmaktadır. Bu, altın ve ona yansıtılan değerdir. Böylece, bu yansıtma ve değerlendirme işleminde, diyalektiğin başka bir olgusu dile getirilmektedir: Bu ise, *eşdeğerlik* olgusudur. Çünkü, bu durumun çözümlenmesinde, altın ve içerdiği değer ile, ateş ve kapsadığı değer, evrensel bir kavram ve anlam olarak, yararlanılan birer anlatım yolu oluşturmaktadırlar.

## EŞDEĞERLİK OLGUSU TABLOSU:

Evrensel bir değer biçme olgusu :

ALTIN = = = = = ⇒

ATEŞ = = = = = ⇒

ATEŞ —————> Evrensel öge.

ALTIN —————> Evrensel bir öge.

Ateş'in evrensel değeri

≡



Evren'i oluşturan tözün açıklaması

≡

İndirgeme ve yansıtma olgusu:

Satın alınacak nesneler. (Değer biçilen varlıklar.)

Tüm varlıklar. (Değer biçilen varlıklar.)

Altın'ın evrensel değeri



Toplumsal-ekonomik yaşamın tabanının açıklanması.

### d) Her Bir Şey 'in Oluşumunu Diyalektik Olarak Hazırlayan Ögeler:

Herakleitos'un, "Ateş"i, evrenin oluşumunu hazırlayan, gerçek bir töz olarak belirle-  
mesinin nedeni, onun, kolaylıkla biçim değiştirmesine, niteliğini korurken, niceliğinin  
değişimine bağlanabilir. Niteliğinin değişime (eğer dışarıdan, değişimi hazırlayacak bir  
etken işin içine girmezse) uğramayı, ona, ayrıca, evrensel bir töz olma gücünü de ka-  
zandırır. Böylece bu töz, kendi doğasında, sürekli olarak, aynı yapıyı korur. Yani, ken-  
di doğasından hiçbir şey yitirmeden varlığını korur ve sürdürür. İşte, bu belirlenen ne-  
den ve özelliklerden ötürü, evrenin oluşabilmesi için, bu tür bir töze gereksinim vardır.  
Bu tözü de, Ateş karşılar. Çünkü, yapısında, aynı zamanda, hem evreni oluşturabilmek  
için gereken "değişiklik"i ve değişikliğin, kendiliğinden beliren "gücü"nü içermekte-  
dir. İşte, bu güç, devinme biçiminde somutluk kazanır. Varlığındaki, birtakım yoğun-  
laşmalar ve seyrekleşmelerin nedeni de (daha doğrusu nedenlerinden biri de) bu devinim-  
dendir. Değişimleri açıklayabilmek için, filozof, "yön" kavramından yararlanmış:  
1) Yukarıdan aşağıya ve 2) Aşağıdan yukarıya, olmak üzere iki tür yön saptamıştır.  
Böylece, evrenin ve doğanın oluşumunu açıklamaya ve anlatmaya çalışmıştır. "Birinci  
yönde, ateşin bir parçası kalınlaşır ve bu suretle denizler meydana gelir; ve denizin bir  
parçası ölünce toprak olur; ikinci yöne doğru olan harekette ise, toprak ve denizden çı-  
kan gazlar, bulut haline gelirler ve tutuşarak ateşe çevrilirler. Bu tutuşmuş bulutlar, bi-  
ze şimşek şeklinde görünürler; ve eğer bu bulutlar sönmeye başlarsa kasırgalar olur."<sup>16</sup>  
Tüm bu anlatımlarda, açıkça şunu görüyoruz: Evrenin ve doğanın oluşması, hiçbir tartışmaya yer bırakmaksızın, bir töz olarak kabul edilen ateşin dönüşümlerinden doğ-  
maktadır. Bu ise, doğanın diyalektiğini dile getirmektedir. Çünkü, ateşin nicelik ve ni-  
telik değişimleri sonucudur tüm bu dönüşümler. Yalnız, bu dönüşümler sonucu ve be-  
lirttiğimiz yönler doğrultusunda, değişik biçimlerde değişik nesneler ortaya çıkarlar.  
Örneğin: ateş kalınlaşır deniz olur. Deniz varlığını olumsuzluk olgusu içinde yitirir  
-"Deniz ölür"- bu nedenle de değişik başka bir nesne olan toprak durumuna geçer.  
Yön değişmesi etkeniyle birlikte, denizin ve toprağın içinden çıkan, fışkıran gazlar ile  
bulutlar arasında ilginç bir bağlantı kurulmuştur. Gerçekte, bu bağlantının nedeni, gaz  
adı verilen maddenin yapısında bulunan enerjinin, bulutlardaki enerjiyle özdeş tutul-  
masıdır. Çünkü, bulutların birbirleriyle sürtüşmesinden şimşekler oluşur ve bu da filo-  
zofun deyişiyle, bulutların yanması gibi gözükür. Oysa, bulutların yanması, sözünü etti-

ğimiz enerjinin somutluk kazanmasından başka bir şey değildir. "Kasırgalar" ise, bize, tutuşan bulutların sönmesini haber vermektedir.

Açıktır görüldüğü gibi, Herakleitos, bu basit anlatımlar ile, bize, evren ve doğanın oluşum evrelerindeki sürekli değişim ve devimin varlığından söz etmektedir. Nesnenin, madde olarak, bu sürekli değişim ve devinimler sonucu, yeni niceliksel ve niteliksel yapılar kazanması, her tür oluşumdan yeni her tür oluşumlar doğabileceğinin ve doğmakta olduğunun, bize kanıtlanmasıdır. Sona erme ile birlikte, aynı ya da ayrı bir şeyin başlaması olgusu da, diyalektiğin önemli olgularından biridir. Çünkü, sönme ve tutuşmalar, bir dönüşümden başka bir şey değildir. Diyalektik belirlemeye göre, —sona ermenin sonucu yeniden başlama, başlamanın sonucu yeniden sona erme olarak— her sönme yeniden bir tutuşma, her tutuşma da yapısında yeniden bir sönme olgusunu içermekte ya da hazırlamaktadır. Bu ise, devim içindeki değişimdir. Devimin bu iki ayrı yanı (birbirlerine ters olan bu iki tip devim) değişimlerin türliliğini ve ardarda gelmelerini ortaya koyarken, hiçbir zaman, kendi yapısının öz varlığını oluşturan tözün (ateş) nicelik ve niteliğini değiştirmezler. Böylece, filozof, burada, ayrı iki durumun birbirlerini izlemelerini işaret etmek istiyor: Evrim ve devrim, bozulma ve düzelme karşıtlar olarak, birbirleriyle bağlantılarında nesnenin varolma ve yokolma sürekli dönüşümlerini sağlarlar. Buna bir örnek vermek gerekirse; çocuğun yetişkin insandan ve yetişkin insanın çocuktan oluşması gibi. Ölüm ve doğum olguları, yokolma ve varolma olgularının evrensel somut kanıtlarından başka bir şey değildirler. Dile getirdiğimiz bu belirlemeler ve görüntüler, Herakleitos'un evreni nasıl algılayıp düşüncesine aktardığının somut birer örnekleridir. Felsefenin ana noktaları, onların içinde gizli bir biçimde bulunmaktadır. Filozofa göre, nesnelerin varolma koşulu ve bu varlığın sürdürülebilmesi, karşıt oluş ve karşıtların özdeşliği ve çatışması ilkesine bağlıdır. Başka bir deyişle, bu olgu, varolmanın doğal ve zorunlu ilkesidir: "Yaşayanın da, ölenin de bizden oluşu aynı şeydir. Uyanık olmak ya da uyumak genç ya da ihtiyar olmak... hep aynı şeylerdir. Zira, değişme sayesinde her şey bu veya şu olur. O veya bu olabilir..."<sup>17</sup> Çünkü, her nesne, her kendinde-şey-olan, zamansal süreçte, sürekli değişime uğrar ve hiç bir şey durmaz ve aynı kalmaz.

Herakleitos, diyalektiğin evrensel ilkeleri çerçevesinde, yalnızca, maddenin, doğanın ve evrenin oluşumunu dile getirmekle yetinmemiş, aynı zamanda, toplumların nesnel yaşamlarından ortaya çıkan evrensel nesnel durumları da kendine göre ve felsefesinin içinde, diyalektik bir biçimde değerlendirmiştir. Toplumsal düzenin bozulması, iç ve dış olayların, başkaldırma ve savaşların birbirlerini izlemeleri, barış ve savaşın birbirlerinin tamamlayıcıları olmaları, bir toplumun varolma sürecinin evrensel belirtileridir. İşte bu nedenle, düşünür için, barış ve dostluk, bireyler ve toplumlar arası ilişkilerde, birbirlerini var kılan —savaşa oranla— karşıtlıktan başka bir şey değildir. Nesnelerin yapısında da, durum bunun aynısıdır. Nesnelerde, bireylerde ve toplumlarda, karşıtlar birbirlerinin yerine geçme savaşımı verince, durmak ve bitmek bilmeyen bir devim başlatmış olurlar.

Bu devim, kendini, dilde de (Logos = Söz) gösterir. Herakleitos'a göre, sözcüklerin içerdikleri anlam, eşyalarda ad olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu adlar ise, tözlerin anlatımından, belirlenmelerinden başka bir şey değildir. Biz, eşyalarla ve nesnelerle bağlantıyı, usumuzun kategorilerinde, bu tözlere verdiğimiz adlarla sağlıyoruz. Yani, bu adlar, usumuzun kategorilerinde, her bir tözü kendi nicelik, nitelik ve varoluşlarına göre belirlemektedirler. Bu savımıza bir örnek vermek gerekirse: "Ateşin dönüşümü en

önce denizdir; ve denizin yarısı topraklar, yarısı çevrimlenen (tourbillonnement) rüzgârdır."<sup>18</sup> Herakleitos felsefesinden aldığımız bu tanımlamalarda, doğal öğelerin adlara göre belirlenmelerini saptıyoruz: Ateş, Deniz, Toprak ve Rüzgâr. Bu belirlenmeler ise, dönüşüm olgusuna bağlanmaktadır. Kendinde-şey-olan nesnelerden, yine aynı biçimde, kendinde-şey-olan nesneler doğmakta ve oluşmaktadır. Bu ise, bize, dönüşüm ve oluşum olgusunun yaratma ve doğurma işleminde, kendi içinde bulunan iç dinamiğini, başka bir deyişle, doğanın kendi kendini oluşturmadaki iç gücünü göstermektedir. İşte, bu iç güç ve dinamik, diyalektiğin yapısındaki en önemli evrensel özelliklerden biridir. Biz, bu iç gücü, Hegel diyalektiğinde de aynı biçimde bulacağız. Ayrıca, nesnelere verilen bu adlar, bizim tanımlama evrenimizde, yine bu nesnelere özgün imgeleri yaratıyor ve biz, işte bu imgelerin bağlantısında ve bağlantısından tanımlara ve anlatımlara ulaşıyoruz. Örneğimizde de, açıkça dile getirildiği gibi, adlarını sıraladığımız doğaya özgün öğelerin, birbirleriyle bağlantılarından dolayı, birbirlerini oluşturdıklarını, yani, birbirlerinin neden ve sonuçları olduklarını saptıyoruz. "Logos" aracılığı ile, neden ve sonuçların kaynak nesneleri belirlendiği gibi, yine aynı "Logos" aracılığı ile, bu kez de, kaynak nesnelerin neden ve sonuçları ortaya çıkarılıyor. Böylece, kaynak nesneler, neden ve sonuçlar bizim yargılamamız sonucu, kendi özellikleri içinde somutluk kazanıyorlar. Bu ise, Logos'un, usun kategorileriyle olan bağlantısını kanıtlıyor. Üstelik bu bağ, diyalektik bir bağ olarak, Logos'un diyalektik devingenliğini yansıtıyor

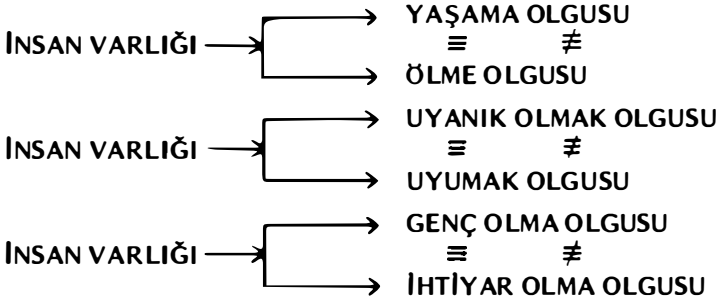
Şimdiye dek, Herakleitos felsefesinden verdiğimiz ve Logos üzerine kurulan somut örneklerden, diyalektiğin belli başlı temel noktalarını oluşturan evrensel ilkeleri saptamış bulunuyoruz. Düşünür, sözlerinde gizil olarak bulunan bu ilkeleri, yine gizli bir biçimde kullanarak, evreni, doğayı, Tanrıları (dini), toplumu ve bireyi çözümlemek ve irdelemek, yani kısacası, bunların anlatımını gerçekleştirmek istemiştir. İşte, bu nedenle de, felsefe tarihçileri, filozofun söz dizilerini, belli başlı ana temalar çerçevesinde toplamışlardır.<sup>19</sup>

1) Evrenin ve doğanın açıklanmaya çalışılması, aynı zamanda metafizik konuları da içererek, belli bir konu alışımı yaratmış ve düşünür tarafından kullanılan örneklerde de, sık sık fiziksel anlatımdan metafiziksel anlatıma ve metafiziksel anlatımdan da fiziksel anlatıma geçilmiştir; evren tanrılar tarafından yaratılmaz, o, her zaman, kendiliğinden varolandır, özü de ateştir. Evrenin oluşumu irdelenirken boyut ve yön kavramları kullanılır: 1 – Yukarıdan aşağıya, 2 – Aşağıdan yukarıya olmak üzere. (Bir örnek, bu boyut ve yön kavramını çözümlemiştik). Bu anlatımlarda ilginç olan, fiziksel durumun metafiziksel bir olgulamadan geçerek yeniden fiziksel duruma indirgenmesidir. Ateş'in bir açıklık ve tokluk bileşimi sonucu olması gibi. Çünkü, filozofa göre, açıklık, evrenin yaratılması ve olgusu bunun somut bir biçimde anlatılma isteği; tokluk da ateşin her nesneyi kapsamayı ve içermesinden doğan bir "olgunluk" olgusudur. Bu iki olgunun sonsuza dek birbirlerini kovalaması ve izlemesi, üçüncü bir olguyu ortaya çıkarır; o da "evrensel tutuşma" denilen, –bu felsefede yer alan– özel bir anlatım biçimidir. Ölüm ve Doğum, Savaş ve Barış, bunlar, evrenin (fiziksel yapı) ve tanrıların (metafiziksel yapı) ve insanlığın (ahlâksal yapı) var olması için gerekli karşıt görünüşlerdir. Çünkü, fiziksel ve toplumsal denge, bunların karşıt olarak varolmasının sonucuna bağlıdır. İşte, bu varolmada, belirlenmiş ve duyulur bir varlığı olmayan ateş, tüm duyumsal tözelerin ortak bir özünden başka bir şey değildir. Herakleitos'un felsefesindeki fizik, gerçekte, bu felsefenin esaslarını belirler. Karşıtların özdeşliği ve karşı-olum olgusu nesnenin de varolma koşuludur. Herakleitos'un, daha önce de aktardığımız şu sözleri bu



olguları dile getiriyor: "Yaşayanın da, ölenin de bizden oluşu aynı şeydir. Uyanık olmak ya da uyumak, genç ya da ihtiyar olmak... hep aynı şeylerdir. Zira, değişme sayesinde her şey bu veya şu olur. O veya bu olabilir."<sup>20</sup>

## KARŞIT OLGULARIN BİRARADA BULUNMASI GERÇEĞİ:



Karşıtların birbirlerini bağlamaları ve tamamlamaları, belli bir zorunluluk ilkesi- ne göre sürüp gider. (Bunu da, daha önceki sayfalarda, örnek vererek, somut bir biçim- de incelemiştik). Örneğin, Platon, Phedon adlı yapıtında, ölümsüzlük doktrinini oluşturu- rken, Herakleitos biçimindeki bir anlatımdan yararlanır: Yaşam ve ölüm, uyku ve uyanıklık arasındaki koşulluk olgusu, aynı Herakleitos felsefesindeki gibidir.<sup>21</sup> Çünkü, zorunluluk ilkesi, sabit ve dural (statik) olan ya da olmayan nesneleri, değişim içinde birleşmiş ve bütünleşmiş olarak göstermektedir. Demek ki, karşıt olguların nesne ve varlıklarda birleşimi, bu zorunluluk ilkesinin getirdiği bir sonuçtur. Örnek; barış ve uz- laşmanın karşıtı ve karşılığı olarak, kargaşalık ve kararsızlık'ın aynı yapıda gizil olarak bulunması durumu. İlginç olan, Herakleitos'un, barış ve uzlaşmayı, tam tersine, bir ge- çim gibi görerek, karşıtların oyununu, birbirlerini sınırlayan ve düzenli olarak ortaya koyan bir ilke olarak algılamasıdır: "Tersine yönelik şeyler, yekdiğerleriyle birleşebilir- ler... Her şeyi oluşturan uygunsuzluktur... Tamam olan şeyler ya da tamam olmayan şeyler... Yaklaşmalar ya da uzaklaşmalar; seslerin uyması ya da uymaması... Her şey, bir şey ve bir şey her şeydir."<sup>22</sup> Kesin bir biçimde, bu alıntıda saptadığımız gibi, bir- lik, bütünlük, karşıtlık ilkeleri gibi, diyalektiğin temel ilkeleri, gizil bir biçimde de olsa, bu sözlerde açıkça anıtsılmıştır.

İşin ilginç yanı, düşünürün bu sözleri, zaman ve mekân çerçevesine göre belli bi- rer anlam içermektedirler. Çünkü, zaman, Herakleitos felsefesinde, uzlaştıran ve ayırım- laştıran bir evrensel öge izlenimini verir bizlere. Üstelik, zamana belli bir belirleyici ege- menlik tanırken, onu, daha da güçlendirmek için, Tanrı'ya özgü bir egemenlik özelliği- ne büründürür filozof. Böylece zaman, birçok değişimlerin, mevsimlerin, insanları etki- leyen evrensel olguların (açlık ve tokluk gibi), düzenliliğin ve düzensizliğin de oluştuğu bir süreç görünümünü kazanır. Başka bir deyişle, Herakleitos, zamana, evrensel bir nice- lik ve nitelik kazandırır. Böylece, bir kez daha, fiziksel evrenden metafiziksel evrene ge- çildiğine tanık olmaktayız bu felsefede: Zaman, "... dama taşlarıyla oynamaktan hoş- lanan bir çocuktur; bir çocuk saltanatıdır."<sup>23</sup> Burada sözü edilen saltanat basit bir ege- menlik olgusu olmaktan çok, Tanrılaştıran bir egemenlik olgusudur. Çünkü zaman, Tan- rı'ya özgü olandır; "... gündüz ve gecedir, yaz ve kış, barış ve savaş, açlık ve tokluk-

tur."<sup>24</sup> Bu belirleme ise, zaman tanımlamasının, karşıt olguları içeren ve bu karşıt olguları birleştiren bir yapıya dayanmasını dile getirmektedir. Bu yapı, tanrısal bir yasayı da içermektedir; tüm evrenin, doğanın, nesnelerin ve bireyin oluşturdukları uyumun ve bu öğelerin varlıklarının dayandıkları yasaların da tek gizil gücüdür. Tüm insel yasaların da kaynağıdır. Bunlar yazılmamış yasalar olarak, bireyi ve evreni yönlüten kurallardır. "Bireysel düşünce" bu ilkelerden ve kurallardan "güç" almaktadır. Düşünceye somutluk kazandırmak için, filozof, Site'nin (Polis) toplumsal yasalarıyla, bu tanrısal yasalar arasında koşutluk kurmaktadır: "... aynen, Site'nin kendi kanunlarından aldığı kuvvet gibi..."<sup>25</sup> Bu alıntı, ileri sürdüğümüz savı desteklemektedir. Çünkü, önemli olan, yasa-rın, "... herkes için ortak ve her şeye egemen olan, her şeye yeter ve her şeyi aşan bir yasa..." kavramını oluşturmastır. Bu da ancak, evrensel bir yasa için söz konusudur. Herakleitos, yasanın içerdiği "kuvvet" in gizemsel, erdemli ve yüce (ilâhi) olmasını hazırlamak için, ona, açık bir biçimde, evrensel niteliğini kazandırır. İşte, bu evrensel nitelikteki yasa, LOGOS—SÖZ (discours)—US'tan başka bir şey değildir. Kendi felsefesinin merkezine, bu kavramı yerleştirmesinin nedeni de, fizik ile metafizik arasındaki diyalektik bağlantıyı kurmak ve evren, doğa ve insan varlığı arasındaki diyalektik alış-verişi sağlamak içindir. Çünkü, bu öğeler, karşıt olgular içeren, aralarında olumlu ve olumsuz nitelikte bağlantılar bulunan, birbirlerini tamamlayan öğelerdir. Düşünürün deyişiyle, "... en maddesel olmayan, en çok kuvvetli, en çok ve en çabuk dönüşebilen, en etkin ve en canlı varlık, logos'un kendisidir." Oysa, filozof, "en maddesel olmayan" dediğinde, saltık bir yanılgı içindedir; "Ateş" ile "Logos" özdeş tutulduğuna göre, Herakleitos, fizikten metafiziğe inanılmaz bir atlayışla, en maddesel olanı (Ateş), en maddesel olmayan Tanrı'nın gizil bir yasası olarak kabul etmektedir. Bu durumda, olsa olsa, filozof için, en maddesel olanın, en maddesel olmama özelliği olarak; gerçekte bir şeyin, hem kendisi ve hem de kendisi olmadığını gösteren bir kanıt gibi düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü amaç, fiziksel evrende, fiziksel bir panteizm (doğa tanrıcılığı) görmektir. Yani, Tanrı'yı tek ve bir oluşuma indirgemek, tanrıların niceliksel yapılarını tek bir niteliksel yapıya indirgemektir. Fizik evren ile fizik ötesi evren (metafizik) arasındaki diyalektik bağlantıyı, böylece, verdiğimiz somut örnekler ile yeteri ölçüde açıklamaya çalıştık.

II) Herakleitos, Evren'i, Doğa'yı ve Birey'i açıklamakla yetinmez. Ayrıca, bu öğelerden elde edilen bilgiyi, bir yandan irdelerken, öbür yandan da, bu bilginin, neden-sonuç kuralına bağlı kalarak, kaynağı da araştırmak ve bilmek ister.<sup>26</sup> Bu nedenle de, Logos, gerçekte, sonsuza dek sürüp giden bir düşünce olduğu gibi (Tanrısal düşünce), insan varlığı usunun ortaya koyduğu bir düşüncedir de. İşte, ister tanrısal, ister ussal olsun, düşüncenin oluşmasında; 1— Us ve 2— Duyular, sonsuz bir güçte, etken olma görevini yüklenirler. Çünkü, onlar, birer evrensel oluşum araçlarıdır. Onların sayesinde, bizler evreni, doğayı ve insan varlığını tanıma'da gerekli bilgileri toplamaya başlar ve irdelemeye geçeriz. Böyle bir görüş, Herakleitos'un bilgi kuramının kaba ana çizgilerini ortaya çıkarmaya yetecektir. Çünkü, onun için, önemli olan, herhangi bir bilgi olmayıp duyulur bilginin kendisidir. Böylece, duyularla kavranabilirliğin karşısını göstermeye çalışmıştır. Yalnız, bilginin elde edilmesinde, duyular bir araç görevini yerine getirdiklerinden, varlıkları gerekli olanı oluştururlar. Oysa, varlıklarının salt yapısı, yalnız başlarına yetersiz olduklarından ötürü, bir amaç oluşturmazlar. Filozofun, bu konudaki düşünceleri ve yakınmaları görüşümüzü kanıtlamaya yetecektir; insanların bilgisizliğinden yakınmasını örnek olarak verelim: "Eşek samanı, altına tercih eder; köpek tanımadıklarına havlar." derken, Herakleitos, duyu organlarımızın, tek başına, yeterli,

gerekli ve geçerli bilgiyi sağlamadıklarını vurgulamak istemektedir. Oysa, us yolu ile, duyular belli bir ereğe yönelirler. Bu erek, usun işlerliğinin ve onun evrensel işlevinin de saptanması ve kanıtlanmasıdır: "Bilgelik her şeyi yöneten aklı bilmekten, ateşin doğasını keşfetmekten, karışıklığın yavaşasını ve durup dinlenmeden savaşan ve değişmeyi yaratan uyumlu birliği tanımaktan ibarettir."<sup>27</sup> Böylece, bilgeliğin temel ilkesinin usun irdelemesi olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte Kant, bu çabayı, *Saf Us'un Eleştirisi* (La Critique de la Raison Pure) adlı yapıtıyla somutlaştıracaktır. Herakleitos felsefesinde de, usun sonuçlarına güvenme, duyuların sonuçlarına güvenmeye oranla daha çok önem kazanmaktadır. Çünkü, filozof, Logos-Discours-Us'ta tanrısal bir yasa gücü bulmaktadır. İşte bu olgu, "Genel Us"u oluşturur. Hegel, bu tür bir usu, felsefesinin ana teması yaparak, dizgesini bunun üzerine kuracaktır. Hegel'in *Mantık Bilimi* bu kuruluş olgusunun bir kanıtıdır. —Demek ki, "Genel Us", evrenin, doğanın ve insan varlığının oluşumlarında, oluşum yavaşından başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, Herakleitos, usu, yargılarımızın ortaya çıkışında, tek evrensel ve geçerli bir ölçüt olarak algılamaktadır. —Bu algılama biçimi ve anlayışı, Herakleitos'un bir etkisi olarak, Kant felsefesinde de kendini göstermektedir. —Burada sözü Sextus Empiricus'a bırakalım; Herakleitos ile ilgili olarak şöyle der: "O, gerçeği elde etmek ve bilmek bakımından, bizim "duyular"la "us" gibi iki araca sahip olduğumuzu kabul eder; Parmenides ve Empedokles'e uyararak, duyuların imana aykırılığını ve usun tek ölçüt olduğunu anlatır ve der ki, barbar zekâlar için gözler ve kulaklar, fena tanıklardır; o, us'u gerçekten tek egemen gördüğü zaman, bireysel us'u anlamış olmaz; fakat, evrensel ve tümel us'u anlar. "Genel us'a güvenme"yi bunun kanıtı sayar; ve bizim sadece bireysel duyularımıza bağlandığımız zaman, yanılgılar içinde, fakat genele uyduğumuz zaman gerçek içinde olduğumuza inanır."<sup>28</sup> Bu parçayı şu anlatım ile yorumlayacağız: Herakleitos, hiç kuşkusuz, us'a, duyum evrenine oranla, daha çok güç tanımak ve evrensel bir boyut kazandırmak için, bireyin öznel us ve duyum evreninden söz etmez. Tam tersine, onu da içerecek ve kapsayacak olan, bir gerçek evrensel tümel us belirlemek ister. Çünkü, yalnızca, tümel evrensel bir us'a, yeteri ölçüde güven duyulabilir. Saltık bir biçimde geçerli olan odur. İşlevinde yanılgıların payı azdır. Oysa, duyumlar evreninde, yanılgıların etkisi artmakta ve gerçeği bulmada, ona ulaşmada, zorluklarla karşılaşmaktayız. Kaldı ki, gerçeğin içinde olmak, yalnızca, genele uyararak, yani evrensel usun tanımlamalarından geçerek gerçekleşmektedir.

İşte Logos, gerçek düşüncenin, gerçek usun, sonsuza dek tanrılaşmasıdır. Burada, bizim, açık ve seçik olarak, anlatmak istediğimiz şudur: Herakleitos'un inancı, tümelin tikele, nesnelin öznel'e toplumun bireye etkinliğinin tek geçerli ve güvenilir bir yasa olmasıdır. Çünkü, onlar, evrensel usun birer ürünüdürler. Ayrıca bu görüş, Hegel'i tümenden etkilemiştir; *Tin'in Olgu Bilimi* (La Phénoménologie de l'Esprit), *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* (L'Encyclopedie des Sciences Philosophiques) ve *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri* (Principes de la Philosophie du Droit) gibi yapıtlarda bu etkinin yansımalarını görüyoruz. İşte, bu nedenle Hegel, "Herakleitos'un tek sözü yoktur ki, onu Mantık Bilimi'ne almamış olayım der."<sup>29</sup> Çünkü Hegel'in, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* adlı yapıtının içeriğini oluşturan kavramların tümünün irdelenmesinde, Herakleitos felsefesinden özümlediğimiz ilkeler kullanılacaktır. Hegel'in bu sözleri, çözümlemeye çalıştığımız bu Antikçağ felsefe akımının, diyalektiğin irdelenmesinde ne denli önemli olduğunu bir kez daha vurgulamış olacaktır.

Ayrıca, bu konuda, Nietzsche'nin düşüncesi, Herakleitos'a verilen evrensel boyut-taki önemi yeterince pekiştirmektedir: "Dünyaya her zaman gerçek gerekecek, öyleyse

her zaman Herakleitos gerekecek."<sup>30</sup> Burada, Nietzsche'nin belirlemesinde sözü edilen "dünyaya" gereken gerçeğin, aynı zamanda, dünyanın ne olduğunun anlaşılmasıyla özdeş olabileceğini anlıyoruz. Çünkü, Herakleitos felsefesinde tüm belirlemeler belli tanımları içermektedirler. Dünyanın bir gerçek olarak anlaşılması, bireyin varlıkbilimsel (ontolojik) yapısının irdelenmesi, yukarıda, Nietzsche tarafından sözü edilen gerçeğin bir parçasını, –özellikle Nietzsche için tümünü– oluşturmaktadır. Oysa, Herakleitos, bu gerçeği ele alırken, onun gizil kalan yanlarını açığa çıkarmaya çalışırken, Nietzsche'nin tam tersine, duyum ve duygu evreninde usu egemen kılarak, anlatımı, Logos yolu ile belli bir çözümlemeye göre somutlaştırmıştır. Bununla ilgili örnekleri, yukarıda tek tek verdik. Oysa, Nietzsche usun egemenliğini yadsımasa bile, bu egemenliğe karşı koyan, özellikle usun gerçeği belli bir dizge içinde anlayıp, irdeleyip yansıtmaya çalışmasını Kierkegaard gibi kınayan bir filozoftur. Çünkü, ona göre, us-dizge ikili bağlantısı duyu-varlık-varoluş üçlü bağlantısını yok etmektedir. Bu ise, bireyin ve bireysel olanın ölümüdür. Kaldı ki, varolan, bireyin tüm duygusal ve duygusal dünyasının doğurduğu gerçektir. İşte, Nietzsche, bu olguyu dile getiriyor. *Zerdüşt Böyle Diyordu* adlı kitabında: "... Ey kardeşlerim, toprağa bağlı kalınız ve size duyumlar üstü umutlardan söz edenlere kanmayınız. Bunlar bilerek bilmeyerek zehirleyenlerdir. Bunlar, yeryüzünün taşınmaktan yorulduğu, yaşamı hor görenler, can çekişenlerdir. Kendileri de zehirlenmişlerdir. Yıkılıp gitsinler !" <sup>31</sup> Aktarmadaki düşüncelerden de anlaşılacağı gibi, Nietzsche ve Herakleitos felsefelerinin öngördüğü erekler oldukça birbirlerinden ayrı ereklere sahiptir. Birinde us evrensel bir işlev yüklenirken, öbüründe salt duyumsal veriler bu işlevi yerine getirmektedirler. Bu farkı, Herakleitos'un sözleriyle vurgulayalım: "Bilgelik, her şeyi yöneten akli bilmekten, ateşin doğasını keşfetmekten, karşıtlığın kanununu ve durup dinlenmeden savaşan ve değişmeyi yaratan ahenkli birliği tanımaktan ibarettir... Özel inançları değil, herkes için ortak olan inançları izlemelidir." <sup>32</sup> Duyular ve duygular evreni her bir insan varlığında ortak yanlardan birini oluşturmaktadır. Ama, içeriğinin her bir parçası varlık olarak, her bir insanda, birbirinden kesin ayrılıklar gösterir. İşte bu nedenle, Kant'ın ahlâksal ve Hegel'in hukuksal felsefelerinde olduğu gibi, Herakleitos, Nietzsche'nin tam karşıtı olarak, duyu ve duygu evrenini dengelemiş ve ussal ögeyi belirleyici öge olarak kabul etmiştir. Çünkü, o, özel ve öznel değil, ortak ve nesnel ögenin ta kendisidir.

Bireyin, birey olarak, evren, doğa ve özne ilişkilerinde varolması, işte bu ortak nesnel ögeye dayanmaktadır. Bu ortak nesnel öge, düşüncenin Logos olarak, tüm varlıkların kendisinden oluşan ve tüm varolan şeylerin evrensel yasasıdır da. Burada, düşüncenin, sonuç olarak, Logos (Söz) ile özdeş kılındığını ve Herakleitos felsefesinin yeni ve ikinci bir evrensel odak noktası kazandığını görmekteyiz. Böylece, fizik ve metafizik alanların kapsadığı öğelerin birbirlerine dayandırılarak irdelenmesinden, usun, düşüncüyü yaratması olgusuna varılmaktadır. Çünkü, burada amaç, nesnel ortak-evrensel bir öge bularak, evreni, doğayı ve insan varlığını ayrı ayrı ve bunun yanı sıra, onları birbirleriyle karşılıklı diyalektik bağlantılarında irdelemektir.

Böylece:

- I) Evren & Doğa & Toplum ⇒ Logos (Söz) yolu ile anlatım.
- II) Evren & Doğa & Toplum ⇒ Us-Evrensel-nesnel-ortak-öge yolu ile anlatım.
- III) Evren & Doğa & Toplum =====⇒ Düşünce yolu ile anlatımı verir.

Logos & Us  
bileşimi aracılığı

İşte, bu andan itibaren, Herakleitos felsefesi, kaçınılmaz bir biçimde, Klâsik Yunan (Platon ve Aristoteles) ve Modern Alman (Kant ve Hegel) düşünce türlerini etkileyecektir. Biz, özellikle, düşüncenin, Platon felsefesinde, diyalektiğin de katkısıyla, nasıl başlıbaşına öncel bir varlık olarak belirlendiğini, Aristoteles'te ise, bu kez, düşüncenin belli bir biçim kazanmadan, varolamayacağını, bu nedenle de, öncelliğinin maddeye oranla söz konusu olamayacağını görüyoruz. Çünkü, Aristoteles felsefesinde, önemli olan, en az içerik kadar, biçimdir de. İşte, içerik ve biçim bileşiminin çözümlenmesi eyleminde diyalektik yöntem ve ilkelerinden de yararlanılabilmektedir. Aristoteles, diyalektiğin, Logos'un ortaya çıkardığı bir tür mantıksal ve düşüncenin dönüşümlerine dayalı, bir tür oyun zincirinin soyutlaşması olduğunu kabul eder. Bu nedenle de, kendisinin Mantık Bilimi'ni diyalektik çözümlemelerin dışında oluşturmaya çalışır.<sup>33</sup> Daha sonra, us ve diyalektik, Kant'ın *Saf Us'un Eleştirisi* adlı yapıtında, Aristoteles felsefesi etkisinde, kategoriler yolu ile, somutluk ve saltık kazanır. Hegel'de, düşünce, yeniden diyalektik yöntem ve ilkeleri aracılığı ile, bu kez modern ve dizgeli bir biçimde, irdelenir. En son olarak da, Marx, Hegel diyalektiğine yeni bir biçim ve anlam kazandırarak, maddeci görüş çerçevesinde, evren-doğa-insan varlığı-toplum ilişkilerini, tarihsel süreç içinde yeniden yorumlamaya koyulur. İşte, biz, diyalektiğin oluşum ve gelişim evrelerini ve bu evrelerin sürecini, kendi araştırmamıza göre belirlemiş oluyoruz böylece. Bu kısa, yönetsel açıklamadan sonra, biz, yeniden Herakleitos'a dönelim.

## II. HERAKLEİTOS'UN "LOGOS" ÜZERİNE KURDUĞU DÜŞÜNCELERİN VE SAVLARIN, DÜŞÜNCENİN TARİHSEL SÜRECİNDE YORUMLANIŞI VE ELEŞTİRİLİŞİ

### a) Varlık'ın Yapısını Gerçek Anlamda Bilmek ve Çözümlemek İsteme Gerçeği:

İşe , bir sorunsal ile başlayalım: Düşünceyi felsefesinin merkezine yerleştirerek, Herakleitos, yüzeysel bir genelleme ve anlatım biçimine düşmüyor mu?... Karşıtların çatışması ve birbirlerini tamamlaması, maddenin kendiliğinden ortaya koyduğu devimselliği, -yani, devim ve değişimin karşıt olguların çatışmaları ile gelişerek sürekli bir oluş durumunda bulunması- evrensel birlik ve bağımlılık, zorunlu oluş, evrenin maddesel bir temelden oluşması, sözle biçimin ve görünüşle gerçeğin karşıtlığı ve bu karşıtlıkta özün ve gerçeğin temel olması gibi modern diyalektik düşünce ve bilimin temel kavramları'nı da oluşturan bu tür kavramları, genellemeler olarak logos aracılığı ile belirlemesi yeterli midir?...

Hegel, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi*'nin "Giriş"inde, Herakleitos ve onun gibi Antik Yunan düşünürlerinin (Zenon, Anaxagore, Parmenides vb. gibi...) evren, doğa ve birey irdelemelerinde yer alan bu tür ussal genellemelerin, bu öğeleri ve düşünceyi gerçek bir biçimde anlatmada yeterli olamayacaklarını dile getirmektedir: "Eğer (evrensel) Düşünce, düşünce biçimlerinin genellemesinde ("à la généralité des idées") kalırsa, -zorunlu olarak ilk felsefelerdeki ("les premières philosophies") gibi (örneğin, Elea Okulu'nun varlığı) ("l'être de l'Ecole éléate"), Herakleitos'un evrimi (oluşumu) ("le devenir d'Héraclite"), vb.- ona (Düşünceye), haklı olarak, biçimciliği sitem edilir." <sup>34</sup> Bu ise, bilimsel bir dizgenin oluşturulmasının güçleşmesidir.

İşte, Aristoteles, Herakleitos'u yorumlarken, bu güçlüğü belirtmeye çalışmış ve yalnızca, Logos'un merkeze alınmasıyla düşüncenin bilimselleşemeyeceğini vurgulamak istemiştir. Oysa, Herakleitos, "düşünce"yi, tüm varlıkların nesnel-evrensel-ortak yanı olarak yasalaştırmak istemekle, duyulur bilgidен üstün olan saltık bir gerçeği, bir çeşit bilimsel bilgiyi savunmak istemektedir. Ama bu eyleminde, hiç başarılı olamamıştır denemeyeceği gibi, tam bir başarıya da ulaşmıştır denemez. Aristoteles'e göre; sürekli evrim, oluşum, her şeyin bu evrim içinde oluşması, bu oluşumdan evrensel bir ilkenin çıkarılması ve bu ilkenin saltık bir ilke oluşuna inanılması, gerçek bilimsel yargıyı ve sonucu engellemektedir. Herakleitos ise, bu görüşün tam tersini savunmaktadır felsefesinde: Evrensel uyum, ancak, bu oluşum ilkesine ve karşıtların birbirlerini tamamlama-

larına bağlıdır. Demek ki, Herakleitos düşüncesinde, yalnızca, Aristoteles'in belirttiği karşıtların özdeşliği varolmayıp, aynı zamanda, Hegel diyalektiğinde de göreceğimiz gibi, karşıtların birbirleriyle bağlantısı, birlik oluşturmaya vardır. Aristoteles'in *Metafizik* adlı felsefi yapıtındaki belirlemeyi, yukarıdaki savımızı kanıtlamak için, buraya aktaralım: "Kendi evrimlerinin ve değişimlerinin nedeni, kesinlikle özün kendisi değildir. (le Substrat). Örneğin, ne odunun, ne de tunçun değişim nedeni kendileri değildirler; yatağı yapan tahta olmadığı gibi, yontuyu (heykeli) yapan da tunç değildir, oysa, değişim nedeni olan başka bir şey vardır. Ve bu başka şeyi aramak, başka bir ilkeyi aramaktır, ya da, devimin başlangıcının geldiği kaynağı aramaktır diyeceğiz. Yaratıcı nedeni ("la cause efficiente") bilmek istemek. (Metaphysique, A, 3. Cilt. I. S. 33.). Oysa, filozoflar, ilk başlarda, sözünü ettiğimiz bu araştırmaya koyuldular ve arta kalanın birliğini ("l'unité du substrat") muştuladılar; buna karşın, bu zorluğu (devimin kaynağı) kolaylıkla savuşturamadılar; fakat, en azından, bu birliği ("l'Unite") onaylayanlardan birkaçı, bir tür, yarattıkları sorunun altında ezilip kaldılar: Birlik'in (Bir'in "l'Un") devinimsizliğini ("Immobile") savundular ve buna bağlı olarak da, Doğa'nın ("la Nature") tümünün... Bu tür bir doktrin onlara özgüdür." <sup>35</sup>

Aktardığımız bu alıntıda açıkça görüyoruz ki; Aristoteles, Herakleitos ve onun gibi, doğayı ve evreni açıklamaya koyulan Antikçağ Yunan filozoflarını, devimin kaynağını, maddenin kendisinde görmelerinden ötürü kinamakta ve böylece, onların, kendi hazırladıkları oyuna yine kendilerinin düştüklerini söylemektedir. Maddenin kaynağını maddede görmek, her tür değişim ve evrimi de maddeye dayandırmak olduğu için, bu görüşü benimsemiş olan filozoflar, tek evrensel geçerli olan ve her şeyin kaynağını oluşturan ilkeye ters düşmektedirler. Oysa, Aristoteles için, tek evrensel geçerli ilke, kendisinin *Metafizik* ve *Organon*'da ortaya koyacağı "ilk motor ilkesi"dir. ("le Principe du Premier Moteur"). Çünkü, Aristoteles'e göre, doğanın ve evrenin oluşum ilkesi ve nedeni, örnekler vererek gösterdiğimiz Herakleitos savının tersine- kendi varlıkları değildirler. Burada, Aristoteles, doğa panteizm'ine karşıdır. <sup>36</sup> Böylece, Aristoteles'in, Antikçağ Yunan filozofları için söyledikleri, aynı zamanda Herakleitos için de geçerlidir. Belki, Herakleitos, Aristoteles'in de belirttiği gibi, felsefesini yalanla doldurmuş değildir, ama, bunun yanı sıra içine düştüğü yanlışların önemi, yine Aristoteles'e göre, oldukça fazladır. Çünkü, kullandığı sözcüklerin ve kavramların gerçek anlamlarını tam olarak anlamaktan ve bunları yerine göre kullanmaktan uzaktı. Bu nedenle, o, felsefesinin içerdiği ana temaların açıklamalarını yapacağı yerde, onları, tümüyle kavranılamaz duruma getiriyordu. <sup>37</sup>

Buna en güzel örneği, çelişki ilkesi ("le principe de contradiction") oluşturmaktadır. Aristoteles, kesinlikle, bu ilkenin geçerli bir ilke olmadığını savunmakta, geçerli bir ilke olduğunu savunanları da -Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, Demokritos ve Protagoras gibi...- her tür varolma ilkesini, yalnızca varlığın yapısında toplamaya çalışmakla suçlamaktadır. Çünkü, çelişki ilkesi, her şeyden önce, varlıkbilimsel (ontolojik) bir yasayı içermeye iddiasındadır. Bunda da haklıdır; işte bu nedenle de, onun, usun bir yasası olduğu varsayımı ileri sürülebilir. Başka bir deyişle, yasa, usa özgü bir yasa olarak ortaya konursa, ancak geçerli bir yasa olma niteliğini kazanır. Oysa, Aristo'ya göre, bu tür bir yasa, varlığın yapısının içerdiği bir yasa olarak ileri sürülürse, o zaman bu ileri sürülen savda bir yanlış var demek gerekir. İşte, Aristoteles bu görüşten kalkarak, "... çelişkiler aynı özne'ye ait olamazlar." der. <sup>38</sup> Ona göre, bunun nedeni çok basittir ve şu olguya dayanır: Varlıkbilimsel bir yasa ("une loi ontologique") ile mantıksal bir yasa ("une loi logique") aynı yasayı içerebilirler. Çünkü, biri (varlıkbilimsel ya-

sa) varlığın ("l'etre"), öteki (mantıkbilimsel yasa) usun ("l'Esprit") birer ürünüdürler. Bu nedenle, bu iki yasa arasındaki ayrılık da bu noktada başlamaktadır. Us'un içerdiklerinde sürekli olarak çelişkiler bulunabilir, ama, varlığın yapısında çelişki yoktur: "Beyaz" ve "Siyah", aynı zamanda aynı öznde bulunamazlar. Çünkü, varlığın yapısında, ya beyaz ya da siyah, birer nitelik olarak varolandır. Yani, ikisi de birden, aynı anda ve aynı mekânda içerilemez. Bunun nedeni de açıktır: Şöyle ki; beyaz beyaz'dır, oysa, bunun tam karşısı olan siyah beyaz değildir. ("Blanc et Non-Blanc"). Kısacası, Aristoteles'in bu örnekte, söylemek istediği şudur: Aynı zamanda ve aynı özne'de hem varolan ve hem de varolmayan birlikte bulunamazlar. Çünkü, özne, gerçek olarak, ya vardır ya da yoktur. Yani, hem varolan ve hem de yokolan, hem vardır hem de yoktur olamaz. Eğer, bu böyle ise, gerçek varlık'ın ne olduğu, hiçbir zaman, ortaya çıkamaz. O zaman, kavramlar ve bu nedenle de bilim varolamaz: "Bize gelince, bir şeyin hem varolması "être" ve hem de varolmaması "ne pas être" olanaksızdır. Biz bu olanaksızlığın varlığını kabul ediyoruz" diyor Aristoteles. <sup>39</sup> Bu savın aynısını, Aristoteles'in etkisi olarak, biz, bu kez, Kant'ın bilgi kuramında buluyoruz. Çalışmamızın Hegel ile ilgili kesiminde, bu savı ayrıntılı bir biçimde dile getiriyoruz. <sup>40</sup> Böylece, Herakleitos'un ve ilk filozofların düşüncelerine karşı çıkmakla, onların belli görüşlerini yadsımakla, Aristoteles, Varlık'ın yapısını gerçek anlamda bilmek istemiş, bu noktadan kalkarak da, varlığın yapısına özgün yasalarla, usun oluşturduğu yasaları, başka bir deyişle, varlıkbilimsel ve mantıkbilimsel yasaları birbirlerinden ayırmaya ve soyutlamaya çalışmıştır. Çünkü, onun amacı, logos (söz)'dan ve çelişki olgusundan arınmış bir bilim kurmaktır. Bu bilimi de, ancak, varlığın yapısına dayanan mantıksal indirgemeler yoluyla elde edebilirdi. Bu ise, bize, Aristoteles Mantiği'nin doğuşunu verir. <sup>41</sup>

Varlık'ın yapısındaki çelişki olgusunu yok ederek, bu yapıdaki mantıkbilimsel çelişkiyi dışarı atarak, Aristoteles, diyalektiğin en önemli yasalarından birini hiçe indiriyordu. Böylece, çelişki ilkesinin mekânının sınırlandırılması (yalnızca usa özgü bir ilke olarak görmek) ya da yadsınışı (varlık olarak beyaz ya beyazdır ya da değildir, aynı zamanda hem beyaz ve hem de siyah olamaz,) (Varlık ve Yokluk'un birarada olması olgusu), maddeye içerik ve biçim açısından saltıklık (mutlaklık) kazandırmak için bir uğraşıdır. Demek ki, Hegel'in çağdaş diyalektik yorumu -değişim, sürekli değişim, sürekli devinim, karşıtların çelişkisi ve birliği, varlığın yokluğa ve yokluğun varlığa geçişi ve doğurması vb. gibi...- ve ilkeleri, Aristoteles'in gözünde, aynen Herakleitos felsefesi gibi, Logos'un getirdiği gereksiz ve tutarsız ilkelerden başka bir şey olmayacaktı. Çünkü, diyalektiği oluşturan ilkeler, varlığın yapısından türetilmiyor, ancak düşüncenin birer ilkeleri oluyorlardı. Oysa, Hegel ve Marx, diyalektik konusunda, böyle düşünmeyerek, Aristoteles'e tam karşıt olan bir görüşü, düşüncenin tarihsel sürecinde biçimlendirmiş olacaklardır.

Aristoteles'in diyalektik konusunda, Herakleitos ile alay etmesi oldukça ilginçtir: "Herakleitos, tüm evrenin tanrılarla ve "daimones"lerle (evrenin uyumunu düzenleyen ilkelerin tümü (helhalde Ateş olacak)) dolu olduğunu sanır." <sup>42</sup> Çünkü, Aristoteles'e göre, böyle bir tanrılar ve ilkeler çokluğu yoktur, onun yerine bir "ilk başlangıç ilkesi" vardır. Olsa olsa, Aristoteles, bu alay ile, Herakleitos'un, nasıl, doğasal olguları ve durumları abarttığını vurgulamak istemektedir. Buna karşın, Tannery'nin belirttiği gibi, "ilk filozofların ortaya koymaya çalıştıkları bilim, bir yığın yanlısamanın ve abartmanın doğurduğu, birbirlerini tutmayan olasılıkları olsun. Oysa önemli olan bu değildir. Önemli olan; yapılan yanlışların, bilgisizliğin yolunu gerçeğe, doğruya doğru oluşturmaları, denetlenebilir olasılıkların doğması, bunların aracılığıyla gerçeği, saltığı ele ge-



çirmezdir." 43 Aristoteles'in tam tersine, Tannery, ilk filozofların düşüncelerinde bulunan ve bizi gerçeğe götürecek yolların ve ilkelerin varlığından söz etmektedir. Bu yollar ve ilkeler -Aristotelesin dediği gibi- her tür yanlış ve gereksiz abartmalarla da süslü olabilir. Yalnız, bununla birlikte, yanlış ve gereksiz öğeler, insan varlığının ürünü olan düşüncüyü yeni aşamalara doğru iter güce sahip olmaktadırlar. Bu nedenle, yeni aşamalar, yeni yeni düşüncelerin, yeni buluşların, yeni ilkelerin ve bu nedenle de, yeni yanlışların kaynaklarıdır. Ama, işte, bu evrim ve sürüklenim, ancak düşüncenin varolmasını sağlamaktadır. Bilim de, gerçekte, bundan kaynaklanmaktadır. Belki de, yalnız bu nedenle, felsefe ve antikçağ düşüncesi evrensel bir önem kazanmıştır. Ve yine, belki de bu nedenle, Aristoteles, onları eleştirerek felsefenin, daha çok bilimin temellerini atabilmiştir. Böylece, bu temellere de, evrensel özellikteki ana temaları yerleştirebilmiştir. Böylece, bu temellere de, evrensel özellikteki ana temaları yerleştirebilmiştir. Bu noktada Gaston Bachelard'ın bir sözünü anımsayalım: "İlkel bir biçimde de olsa ("primitivement") bazı abartmalara karşın, ateşin yarattığı değişimler derin, vurucu, hızlı, şaşırtıcı güce olağanüstü ve kesindir... Ateşe değen bir şey insana başka tad verir. Ateşin aydınlatığı bir şey silinmez başka bir rengi korur. Ateşle her şey değişir. Ne zaman her şeyi değiştirmek istiyoruz, ateşe başvururuz." 44

Gaston Bachelard'ın da belirttiği gibi, ateş insan varlığı için, varoluşunda, belirli nitelikleri yansıtmaktadır. Ondaki her değişim, her güç, her renk, bizde de ister istemez, belli değişimler yaratmaktadır. Bu değişimler, ateşin ve insan varlığının özsel değişiminde yankılar uyandırır. Gerçekte, Herakleitos'un felsefesindeki söylevi ancak bu olabilir. Bu alıntıda, Bachelard, başka bir biçimde, Herakleitos'un sözlerini yinelemiştir; ateşin içerdiği gizemsel güç söz konusudur. Her şeyin açıklanması ona bağlanmaktadır. Demek ki, ilk filozofların ve özellikle Herakleitos'un düşüncelerini, bu görüş çerçevesi içinde ele alıp irdelemek daha doğru olur.

Sokrates, Herakleitos'a gereken önemi vermiş, ondan bize kalan her sözün değerinin, bizden sonra da gerçeği aramada yararlı ve gerekli olabileceğini söylemiştir. Hegel ise, bu belirlemeyi, kendisinin oluşturduğu *Felsefe Tarih'i Üzerine Dersler* adlı çalışmasına almıştır: "Herakleitos'tan bize ulaşmış her söz üstün, eşsiz ve yetkin olmakla birlikte, ondan bize ulaşmayanlar da, hiç kuşkusuz, üstün, eşsiz ve yetkindir." 45 Oysa, Sokrates'in en yakın dostu, Platon, yine Sokrates'in ağzından, Herakleitosçuluğun acı bir eleştirisini dile getirir. Bunun için, *Kratylos* adlı diyaloga bakmak yeterlidir: "Fakat, eğer belli bir tanıma ve bilmeden söz ederken, her şeyin ya da her bir şeyin değişikliğe uğradığını ve hiçbir şeyin aynı kalmadığını söylersek, duyumlar bile kalmaz, yani duyumlardan bile söz edemeyiz..." 46 Sokrates'in *Kratylos*'a karşı ileri sürdüğü bu sav ile, hiç kuşkusuz, Platon, her şeyin değiştiğini ya da değişimlere uğrayarak varolduğunu kabul-etmenin sakıncalarına işaret etmek istemektedir. Çünkü, ona göre, her şeyin belli ya da sürekli bir değişime uğraması demek, aynı zamanda bireyi ve toplumu belirleyen töresel (ahlâk) yasaların da böyle bir değişime uğrayarak yok olmaları demektir. Bunun yanı sıra, Platon'u şaşırtan başka bir özellik, varlıkların sürekli devinimi ve özün sürekli değişimidir. Yani, özlerin, belli bir dengenin değil de, bir dengesizliğin ürünü olmalarıdır. Çünkü, özlerin, sürekli ve sonsuza dek oluşumu, Platon'un ahlâksal anlayışına (etik anlayışına) ters düşmektedir. Herakleitos'un özler ile ilgili tanımı ve öğretisi, kökeninde, tümüyle bireyci ve Site'nin değişmezliğine tümüyle karşı gibi yorumlanmaktadır. Çünkü, felsefesinin içerdiği ahlâk anlayışı da, özler anlayışı gibi, antik Yunan kent anlayışıyla (özellikle Platon'un Site kavramı) bağdaşmamaktadır. He-

rakleitos, bireye, toplum ahlâkı üzerinde söz hakkı tanımaktadır. <sup>47</sup> Buna karşın, Platon'un öz tanımı da, Herakleitos'ununkinden pek farklı değildir. Çünkü, onda da öz, her tür biçime kolaylıkla bürünebilmektedir. Başka bir deyişle, sırasıyla, belli bir değişim sürecinde, belli biçimleri almaktadır. Bu olguyu, Platon felsefesinde diyalektiği incelerken ayrıntılı bir biçimde ele alacağız. <sup>48</sup> Kaldı ki, burada, Platon'un yadsımaya çalıştığı gerçek, varlıkların yapısındaki görelî oluşumdur. Bu tür bir oluşum, Aristoteles'in de belirttiği gibi, varlığın gerçek özüne ve özüne gerçeğine ulaşmayı engellemektedir. Platon'da da, Herakleitos felsefesiyle ilgili olarak, aynı biçimde dile getirilmiş, benzer bir düşüncüyü bulmaktayız. İşte, varlığın varlıkbilimsel (ontolojik) yapısıyla ilgili bu tür düşünceler, Herakleitos ve Platon'un varlığı algılamalarının ve anlatımlarının arasında bulunan önemli farkı ortaya koyarlar. Örneğin, varlığın, her tür göreliliği yapısında içermesi olgusunu, Platon kesinlikle kabul etmeyecektir. Çünkü, Platon'a göre, varlığın gerçek bilgisini elde etmek, Herakleitos'un savının tam tersine- ne sürekli değişime ve ne de sürekli oluşuma bağlıdır. O, yalnızca, varlığın gerçek özüne ve bize yansıttığı görüntüsüne ("l'être veritable et une apparence de l'être") bağlı olabilir. <sup>49</sup>

Platon'da, gerçek öz ve gerçek görüntü birbirlerinden farklı ve ayrı olarak algılanırken (düşünülürken), Hegel'in de, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in, birinci cildinde açıkça ortaya koyduğu gibi, ilk filozoflar, tam tersine -Aristoteles de bu noktaya işaret eder- şu iddiada bulunurlar: "Bütün şeyleri meydana getiren, bunların ilk çıkış yeri olan ve sonunda her şeyin son bulduğu, kendi belirlenimlerinde değişimle birlikte, töz olarak hep aynı kalan şey-bütün varlıkların unsuru ve ilkesi budur... Bundan dolayı onların kanısınca, hiçbir şey ne varolur, ne de yokolur, çünkü aynı doğa, temel varlık her zaman ayakta durur." <sup>50</sup> Demek ki, ilk filozofların ve özellikle Herakleitos'un görüşlerine göre, doğasal görüngülerin sonsuz çeşitliliğinde, belli bir birlik ve uyum arama işlevi bulunmaktadır. O da, doğrudan doğruya, "kendi belirlenimlerinde değişimle" birlikte "töz olarak hep aynı kalan şeye" bağlıdır. Bu töz, "temel varlık" da, doğanın sürekli bir biçimde ve sonsuza dek varolmasını sağlamaktadır. İşte, bu nedenle, "hiçbir şey ne varolur" ve "ne de yokolur". Varolma ve yokolma ilkesinin saltık bir biçimde belirlenmesiyle de belli bir birlik ve uyum arama işlevi başlatılmaktadır. Böylece Herakleitos, bu işlevin varolabileceği kaynağı, Logos-Discours-Söz-Us-Ateş gibi öğelerin birbirlerine, eşdeğer güçlerde, bağlanma olgusunda bulmuştur. Daha doğrusu, bize, evrensel ortak ortam olarak, Ateş gösterilmektedir. Bu konuda, Aristoteles şöyle der: "Bu en eski filozoflar, ilk özü maddenin bir biçiminde bulurlar: Hava ve su (ve belki de Anaksimandros her ikisi arasındaki bir çeşit ara şeyde) daha sonra Herakleitos ateşte buluyor, ama hiçbir, çok karışık bir bileşik olduğu için toprakta bulmuyor." <sup>51</sup> Aristoteles'in burada ne söylemek istediğini, alıntıyı aldığımız aynı paragrafın uzantısında buluyoruz. Ona göre, bu "ilk filozoflar" ve Herakleitos, "birlik ve uyumu" yaratacak olan devimin kaynağını, evrensel bir ortam olarak kabul ettikleri -su, hava, ateş vb....- maddeler yoluyla açıklayamamışlardır. Başka bir deyişle, devimin kaynağını açıklanamamış olarak bırakmışlardır. <sup>52</sup> Oysa, Herakleitos felsefesinden verdiğimiz somut örnekler ile bulup ortaya çıkardığımız diyalektiğin evrensel ilkelerinden biri de, bu devimin varlığı ve varolmasıdır. Demek ki, devimin kaynağının açıklanamamış bırakılması, diyalektiğin motor gücünden yoksun bırakılmasıdır. Bu nedenle de, Evren-Doğa-İnsan varlığı bileşiminin irdelemesi gerçekleşemez. <sup>53</sup>

Sonuç olarak, bu konuda, şunları söylemek gerekmektedir. Evren, doğa ve bireyin (bu nedenle de toplumun) tek tek ele alınarak ya da birbirleriyle karşılıklı bağlantı-

larında irdelenebilmesi, incelenebilmesi ve belli genel geçer sonuçlara varılabilmesi için, usun, bu öğeleri açıklamada, bazı ilke ve yasalara gereksinimi vardır. <sup>54</sup> İşte, bu ilkeleri ve yasaları, us, nesnelerle bağlantısından çıkarır. Hegel'e göre, bu ilkeler ve yasalar usun ürünleri olduklarından, aynı zamanda, nesnelerin de ilke ve yasalarıdır. Oysa, Marx, bu görüşü ve savı ters çevirerek, materyalist diyalektik felsefede, bu ilke ve yasaların, doğrudan doğruya, nesnenin ürünleri olduklarını ve bu nedenle, usun da ürünü olabileceğini zorunluluğunu içerdiklerini söylemiştir. <sup>55</sup> Biz bu konulara, ayrıntılı bir biçimde, Hegel diyalektiğini incelemeyi, değineceğiz. <sup>56</sup> Biz ise, evren, doğa ve insan varlığı anlatımında, bu ilkeleri, Herakleitos felsefesinden, Logos üzerine kurulmuş ve onun aracılığıyla somutlaştırılmış sözlerin oluşturduğu düşünce kalıplarından bulup çıkardığımız örneklerle saptamaya çalıştık. Ayrıca, bu ilkelerin, çağdaş felsefe tarafından da, evren, doğa ve insan varlığını açıklamada kullanılmaları, onların daha da çok önem kazanmalarını hazırlamaktadır. Hegel'in, "Herakleitos'un hiçbir sözü yoktur ki, Mantık Bilimi'ne almamış olayım" demesi, bu önem kazanmanın ve işe Herakleitos ile başlamanın gereğini de açıkça belirlemektedir. <sup>57</sup>

Bunun yanı sıra, -Herakleitos felsefesinde diyalektiğin ilkelerini saptamaya çalıştıktan sonra- ayrıca, bu felsefenin ileri sürdüğü görüşlerin ne denli geçerli olup olamayacağı üzerine de, kısa ve öz bir tartışmayı, Platon, Aristoteles, Hegel ve Engels'ten bulduğumuz bazı alıntılarla biçimlendirmek istedik. Başka bir deyişle, Herakleitos felsefesinden elde ettiğimiz diyalektiğe özgü ilkelerin bazıları üzerine, adlarını biraz önce sıraladığımız filozofların yargılarının sınırlı bir biçimde dile getirmek istedik. Kanımızca bu da yeterli ölçüde yararlı oldu.

Burada, bu felsefe ile ilgili, temel savlarımızı belirtmek yerinde olacak: I) Herakleitos, evren, doğa, insan varlığı, birey, toplum ve ahlâk'la ilgili felsefi görüşlerinde, bilinçsiz bir biçimde bazı ilkeler kullanılmıştır. Çünkü, bu ilkelerin kullanılması, onda, hiçbir zaman, kendine özgün bir dizge (sistem) oluşturmamaktadır. II) Oysa, bu ilkeler, diyalektik düşünceyi, yöntem durumuna getirebilecek güçte evrensel somut ilkelerdir. III) Çünkü, bunların bilinçli bir biçimde kullanılması sonucu, adına diyalektik dediğimiz, bir dizge oluşturulabilmektedir. IV) Dizgeyi ve yöntemi oluşturacak diyalektik ilkeler, Herakleitos düşüncesinde, açık ve net bir biçimde irdelenmez. Çünkü, onlar, Logos içinde gizil (saklı) bir durumda bulunurlar. V) Biz, bunları, sav, karşı-sav, ve bileşim yapıları içinde belirledik. VI) Böylece, modern diyalektik'in de ilkelerini oluşturacak olan bazı ilkeleri belli bir dizge içinde somutlaştırdık.

#### **b) Bütün ve Tam Nitelenmesinde Belirtilen Olgusal Kavramların İrdelenmesi:**

Modern diyalektik'in varlığında da yer alan, parça-bütün bağlantısı çerçevesinde ortaya çıkan, bu nedenle de, belli bir uyum oluşturarak, sonuç olarak Bir'in özellikleri içinde varolmayı öngören ilkeler aracılığı ile anlatılmak istenen temalar hangileridir?... Bunlardan, birkaçını ele alıp belirleyelim. Çünkü, bu temalar, ilk Yunan filozoflarının açıklamaya çalıştıkları birer karanlık nokta oldukları gibi, modern felsefenin de, üzerinde önemli çalışmalar yaptığı ve kendine özgün sonuçlara ulaştığı aynı karanlık noktalar. Çünkü, hangi devir olursa olsun, filozofların araştırmalarının amacı ya da amaçları, doğrudan doğruya, evren, doğa ve insan varlığı arasındaki bağlantıları incelemek, aydınlatmak ve yorumlayarak değiştirmektir. İşte, Herakleitos felsefesi, bu temaların irdelenmesinde belirli buluşları içermekteydi. Bu buluşların ortaya çıkmasında diyalektik ilkeler özgün bir işlevi de yansıtmıştı. Çünkü, bu temaların kaynakları olan

alanlar, kendiliğinden diyalektik yapıya sahip alanlardır. Bu nedenle de, bu alanların açıklanıp aydınlanması için, filozoflar belli ilkeler ve yöntemler kullanmışlardır. İşte, diyalektik, bir dizge ve yöntem olarak, bunlardan biridir. Yukarıda saydığımız temaların aydınlatılması, dizgesel ve yöntemsel araştırmaların gerçekleşmesine bağlıdır. Çünkü, bu alanların kapsadıkları ögeler, kendi aralarındaki ilişkilerden ötürü bileşim niteliğini yansıtan nesneleri ve öznelere oluştururlar. Ögelerin birbirleriyle bağlantıya girmelerinin nedeni ve ereği, bütün ve tam olma niteliğini elde etmek içindir. Oysa, bütün ve tam olma işlevinin gerçekleşmesi, bize, bu işlevdeki ögelerin ne tümüyle tam ve ne de tümüyle tam olmayı barındırdığını gösteriyor. Başka bir deyişle, bu ögeler, bütün'ü ve tam'ı oluşturmak için, kendi doğal yapılarında bütün'ü, saltık bir bütün olarak, oluşturma niteliğini tümüyle içermezler. Buna karşın, onların yapısında, belirli ölçülerde, bütün'ü oluşturma niteliği de, kendiliğinden (doğal olarak) bulunmaktadır. Yalnız, böyle bir durumda, bütün'ü oluşturma niteliğindeki eksikliği giderebilecek ya da tamamlayabilecek, kendi varlığından başka ve kendinin dışında bir ögeye de gereksinim doğmaktadır. İşte bu gereksinim, kesin ve saltık bir gereksinim olduğu gibi, aynı zamanda da, kesin ve saltık bir nedendir. Bu özelliğinden ötürü de, evrensel bir niteliği içermektedir. İşte, eksiklik içeren, evrensel nitelikteki bu kesin ve saltık neden, bütün'ü oluşturmak isteyen, bu istekten dolayı da birbirleriyle ilişkiye geçen ögelerin, birbirleriyle ilişkiye girmelerini hazırlar ve sağlar. Böylece, kaçınılmaz bir biçimde, ortaya, başka kavramlar ve bu kavramların somut yansımaları çıkar. Örneğin, ögelerin birleşmelerini ve ayrılmalarını gerçekleştiren ve bizim usumuzda belli kavramları da oluşturan UYUM ve UYUMSUZLUK gibi. Burada, ögelerin birleşim olgusu UYUM, ayrılma olgusu da UYUMSUZLUK olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırmayı, mantıkbilimsel kurallarına göre, us yapmaktadır.

Ögelerin, tüm bu olgular sonucu, TEK olanı oluşturdukları görülür. Biz, buna, felsefe dilinde BİR ve bunun sonucunda ortaya çıkan bileşime de BİRLİK diyoruz. Demek ki, Bir olan, diyalektik bağlantıdan dolayı, bileşimin bir sonucudur. Buna karşın, Bir'in ögeler doğurması ise, parçalara bölünmenin, yani ayrılmanın bir sonucudur. Herakleitos, bu olguları şöyle dile getirmektedir: "Bileşimler aynı zamanda tam ve tam olmayan şeylerdir, bileşimi ve ayırımı (dağılım ve ayırma) sağlayan uyum uyumsuzluktur. Tek (Bir) olan her bir şeyin birleşmesinden ve her bir şey de Tek olandan çıkar." <sup>58</sup> Açıkça burada da görüldüğü gibi, Herakleitos, evrendeki her tür oluşumu "Tek (Bir)" kavramına dayandırdığı ve bu kavramla belirlediği belli bir oluşuma bağlamakta ve yine bu kavram aracılığı ile anlatmaya koyulmaktadır. Gerçekte, Herakleitos'a göre, "Tek" olan bütünsellik ile "her bir şey" olan parça arasındaki bağlantı ya "uyum"dur ya da "uyumsuzluk" ürünüdür. İşte, bu belirlenimlerden kalkarak, bileşimi oluşturan parçaların, tek başlarına birer bütünlük oluştaramayacakları yargısına varıyoruz. -Hegel, bu olguyu, *Mantık*'ında, derinlemesine inceleyecektir. - Ayrıca bu parçalar, birer öge olarak, tam ve saltık bir uyumun getirdiği, yani karşıt olguların ya da çelişkinin yok edildiği bir durumun verileri de değildir. Aralarında uyum bulunabileceği gibi, her tür çelişkinin ya da karşıt olgunun varlığı ve yokluğu da söz konusudur. Yani, Tek, bir bütün olarak parçalarına ayrıldığında, çelişki içermeyen parçalarla birlikte, çelişki içeren parçaların da bir kaynağıdır. İşte, Aristoteles, sürekli olarak, bu görüşe karşı savaşaacaktır. -Bu konuyu, biraz sonra inceleyeceğiz. - Herakleitos felsefesindeki, Tek ve Parça diyalektik bağlantısı, maddeci diyalektiğin de en önemli ilkelerine kaynak oluşturur: "Tek bir bütünün parçalanması ve onun çelişki içeren parçalarının kavranması diyalektiğin özüdür ("temellerinden" biri, başta gelen değilse bile, başta gelen özellik-

lerinden ya da niteliklerinden biridir). Hegel de sorunu aynen böyle koymuştur (Aristoteles, Metafizik'inde sürekli olarak bununla uğraşır ve Herakleitos'la herakleitosçu düşüncelerle savaşıır.) Diyalektiğin içeriğini bu yönünün doğruluğu, bilim tarihi ile sınımlanmalıdır." diyor Lenin.<sup>59</sup> Demek ki, diyalektiğin temel ilkeleri ve yasalarının doğru bir biçimde incelenip,irdelenmesi bilimsel ciddi araştırmalara ve çalışmalara bağlıdır. Başka bir deyişle, diyalektik, bundan böyle, yalnızca, felsefenin bir uğraşı alanı olmakla kalmayıp, aynı zamanda, bilimin de bir alanı olmaktadır. Diyalektik üzerinde sağlam ve geçerli sonuçlara varabilmek, ancak bilimin de katkısıyla gerçekleşebilecektir. Böylece, burada, felsefe ve bilimin ortak bir alanı ortaya çıkmaktadır. Felsefe, bilimsel verilerden yararlanmak zorundadır. Çünkü, bilim tarihi de, Lenin'e göre, diyalektik bir yapı oluşturmaktadır. Tek'i bir bileşim olarak oluşturan parçaların karşıt olguları içermesiyle ilgili olarak, Ferdinand Lassalle şöyle der: "çünkü Tek (bir), iki karşıttan oluşmuştur (birleşmiştir), öyle ki, eğer ikiye kesilirse, karşıtlar belirirler."<sup>60</sup> İşte, Lenin de belirttiği gibi, "bilim tarihi" ile sınımlanacak olan husus, Herakleitos, Hegel, Lassalle gibi filozofların ileri sürdükleri savın -bileşimi ya da tek'i karşıtlar belirler- içeriğinin evrensel doğruluğudur.

Eğer, Aristoteles, bu tür görüşlere karşı bir savaş açıyorsa, bunun nedeni, kendi mantık biliminin temel taşıını oluşturan çelişmezlik ilkesinin tehlikeye düşmesidir.<sup>61</sup> Çünkü, bu ilkenin çürütülmesi demek, onun mantıkbilimsel saltık ilkelerinin ortaya çıkamaması demektir. Yani, Aristoteles'e göre, çelişmezlik ilkesi, varlığın varolma ve yokolma durumlarını belirleyecek, bu nedenle de mantıksal varsayımların sonucunda varlık, ya varolacak, ya da yokolacaktır. Böylece, varlığın iki ayrı durumu -varolma ve yokolma durumları- çelişmemiş olmaktadır. Oysa, bu çelişmezlik ilkesinin evrensel geçerliliğini yitirmiş olması ile, Aristoteles'in mantıkbiliminin temel taşlarından biri çökmüş olmaktadır. Bu çöküş ile de, Herakleitos'un da belirttiği gibi, varlık ve yokluk ayrı ayrı şeyler olmaktan çıkarak, bir ve aynı şey olma durumuna geçmektedirler. İşte, Herakleitos'un "varlık ve yokluk aynı şeydir" diyerekten ileri sürdüğü ilke, çelişmezlik ilkesinin evrensel nitelikteki geçerliliğini yadsımaktadır. Çünkü, ileri sürülen bu ilkede, aynı olan şey, iki ayrı özellik ve niteliği içermektedir, ki bu sözü edilen nitelikler, tümüyle birbirlerine karşıttırlar. Bu ise, varolma ve yokolma olgusu olarak dile getirilmektedir. Bunun yanı sıra ve buna karşın, Aristoteles, Herakleitos felsefesinin "her şey vardır" ilkesinden çok, "hiç-bir şey yoktur" ilkesini içerdiğini benimsetmeye çalıştığını söylemenin daha doğru olacağını dile getirerek, bu benimsetme çabasını eleştirmeye koyulur: "Varlık ve Yokluk aynı şeydir diyenler, her şeyin hareket halinde olmaktan çok hareketsizlik halinde olduğunu söylemiş olurlar, çünkü her şey, her şeye eşit düştüğü "anda, şeyin dönüşebileceği durum tamamen tek kalır."<sup>62</sup> Oysa, bu eleştiride, Aristoteles'in yanılığını hazırlayan husus, şu noktadan ileri gelir; başka bir deyişle onun kabul etmediği gerçek şudur: Ne, yalnız, her şey vardır ve varolabilir, ve ne de, yalnız, her şey yoktur ve yokolabilir. Demek ki, aynı zamanda her varolan şey, yokolmaya dönük bir yapıya sahiptir ve yok olan her şey başka bir varlığın yapısında belli bir dönüşümden sonra yeniden varolmaktadır. Bu savımızı kanıtlamak için basit bir örnek oluşturalım: Yediğimiz et parçası, öldürülmüş bir hayvanın etidir. Demek ki, bu varlık, artık, canlı bir varlık olarak bundan böyle, yoktur. Oysa, biz, bu et parçasını yediğimiz zaman, ölü olarak varsaydığımız bu et parçası, bizim vücudumuzda, yeniden, et, kemik ve kan, vb... maddeler ile karışır ve canlılık kazanır. Böylece, ölmüş, yani yokolmuş varlık, gerçekte, bu andan itibaren, varolan'dır. Ve bizim yaşamımızın bir nedenidir de. Çünkü, o, bizim doğal gereksinmelerimizden birini karşılayarak, varolma-

ma ya da varolma gerçeğimizde bir etkindir artık. Demek ki, varlığımız, belirli ölçülerde bu tür etkenlere bağlıdır. Böylece, varlığımız, yok olan bir varlığın varolmasıyla diyalektik olarak bağlantıdadır. Burada, ölmüş, yokolmuş bir varlıktan, yaşam ve varolmak çıkmıştır.

Herakleitos'un felsefesinde bu verdiğimiz örnekte, dönüşüm doğal olarak bulunmaktadır. Bu olgu, doğanın ve insan varlığının varolma olgusundan başka bir olgu değildir. Demek ki, dönüşüm zorunlu ve gerekli bir evrensel olgudur. Ve varolma olgusunun zorunlu ve gerekli evrensel bir koşuludur. "Varlık ve yokluk aynı şeydir" denildiği zaman, yok olmak olgusunun bir araç olarak işlev görmesinden, varolma olgusunun, nasıl ortaya çıktığı görülmektedir. Yani, yok olma olgusu, insan varlığının ve doğanın yapısında, insan varlığı ve doğa için varolma olgusuna dönüşmektedir. İşte, Aristoteles, bu evrensel zorunlu ve gerekli dönüşümü anlayamamış ya da bilinçli olarak anlamak istememiştir. Çünkü, tüm insanlar ölümlüdür dediğinde, bu önerme için, insan soyunun ölen bir varlık olması yeten bir nitelik ve nedendi. Oysa, buna karşın, ölümlü olan insanlar, kendi oluşturdukları varlıklarda yaşadıklarından dolayı da -ki bu oluşan varlıklar çocuklardı- gerçekte ölümsüzdürler. Ailesel kalıtım bunun kanıtıdır. Tüm insanlar, doğal olarak, öleceklerdir, oysa, insan cinsi, insan varlığı, tümüyle yok edilmediği sürece -eğer bilimsel buluşların kullanılış biçimleri onu varkıldığı gibi, yok etmez ise- varolacaktır. Böylece, Aristoteles'e karşı, Herakleitos'un savını geçerli kılan ikinci bir veri daha ortaya çıkmış oldu: Bilimsel buluşlar, insan varlığını, aynı zamanda varkılan ve yok eden olgulara sahiptirler savını dile getirmiş olacağız. Örneğin, atomun varlığı, insanlık için, kullanılma ve yararlanma işlevine göre, hem yararlı ve hem de zararlıdır. Yani, hem varkılan ve hem de yok eden olguları içerir. Buradan şu belirlemeye ulaşmak istiyoruz: Demek ki, Aristoteles'in, Herakleitos'un tanımlamasında işaret ettiğinin tersine, bir eksik kalma durumu olmayıp, buna karşın, olguların birbirlerini tamamlamaları durumu vardır. Bu da, diyalektik yapının temel taşıdır. Tamamlama olgusu, bize, Tek'in ayrılmış ve birbirleriyle organik ilişkide varolan parçalardan oluştuğunu gösterir. İşte, Herakleitos'un, dikkatimizi üzerine çektiği noktalardan biri de budur.

#### c) Evren'in Açıklanması ve Dizgeyi Oluşturma Eylemi:

Gerçek'in kendisi, bir ölçüye dek, bilinemezliğini koruyarak, gizemli bir şeymiş gibi, insan varlığının usunu ilgilendirdi. Birçok şey, gerek evrende, gerek doğada ve gerek insan varlığının dünyasında olsun, bilinemez gibi gözüktü insanoğluna. Bunun yanı sıra, birçok şey, birçok nesne birbirlerinden bağımsız ve soyutlanmış gibi gözükmelerine karşın, onların, gerçekte birbirleriyle sürekli bağlantı, ilişki ve savaşım içinde oldukları farkedildi. İşte, biz, bu şeylerin ve nesnelerin bilgilerine sahip olarak, onları tanı ve öğreniriz. Böylece, bizim tanıma gücümüz de, onlarla bağlantıda gelişir ve ortaya çıkar. Ayrıca, birbirlerinden kopuk ve ayrı şeylermiş gibi algıladığımız tüm bu nesneler, gerçekte Tek olanı oluşturmaktadırlar. Tek olan denildiğinde ise, usa gelen ilk bağlantı şu olur: Tek, aynı zamanda bir Birlik ve Bütünlük'ün kaynağıdır da. Birlik ve Bütün kavramlarıyla belirtilen nicelik, acaba, yalnızca, bir tek soyutlanmış olguyu mu dile getirmektedir?... Oysa, tam tersine, bu kavramlar ile belirtilen olgular, birçok olma niceliğini de içermekte midir?... İşte, bu soruların yanıtları ve "birçok olma" niteliği, bizi, doğrudan, diyalektiğin en evrensel belirlemelerinden birine sürükler. Çünkü, Tek, Bir ve Bütün gibi kavramlar ile dile getirilen olgular, aynı zamanda bir'den çok olmayı da yapılarında içermektedirler. Bu nedenle, içine sürüklendiğimiz bu evrensel belirle-

me, "karşıtların çelişmesi" ya da "karşıtların savaşımlı" olarak nitelediğimiz bir olgudur.

Bu olguya baktığımızda, usa ilk gelen şey, çelişme ve savaşım sözcüklerinden dolayı, bir tür uyumsuzluk'un dile getirilişi kastediliyor izlenimi edinilmesidir. İşte, Aristoteles, bunu böyle algılamıştır. <sup>63</sup> Oysa, Herakleitos'un felsefi düşüncesinde, bu olgu, yalnızca, belli bir evrensel uyumu anlatmak ister. Çünkü, çelişme, karşıt oluş, savaşım ya da uyumsuzluk, varolmanın ve evren dizgesinin sürekli oluşum yasasıdır. İşte, bu nedenle, evren dizgesinin varolmasını sağlayan uyumsuzluk yasası, gerçekte bir çeşit uyumdur. Yani, uyum, karşıtların savaşımlı ve çelişmesi ilkesinden doğmaktadır. Bu noktada, belli bir oluşum yasasından, töresel (ahlâksal yasa) yasaya geçişi görüyoruz: Bilgelik, sağduyuluk, birçok şeyin bilinmesinden, onların tanınmasından doğmamakta, buna karşın, birliğin kavranması ve algılanması, bizi, bilgelige götüren yoldur. Biz, bu yolu izlediğimizde, bilgelik örtüsünün altında, doğrudan doğruya, -Herakleitos'un deyişiyle- kaçınılmaz bir biçimde, çelişkilerin, çelişme olarak karşıtların savaşımlıya tanık oluruz. Filozofun, belli başlı düşüncelerinden biri de bunu dile getirmek olmuştur. Philon'dan alınan şu sözler bunu doğrulamaktadır: "Çünkü, iki karşıttan oluşan, tek'tir; ve Tek olan ayırma uğrayarak, karşıtların gün ışığına çıktıklarını görürüz. Bizim büyük ve ünlü filozofumuzun, felsefesinin en başına yerleştirdiği ve her şeyi bu düşünce aracılığıyla açıklama koyulduğu ve bu nedenle de yeni bir şey bulmuş olmaktan övündüğü, bu belirttiğim açıklamalar değil midir?... Tüm Yunanlılar (Grekler), buna dayanarak Herakleitos'u en büyük filozofları olarak kabul etmezler mi?" <sup>64</sup>

Herakleitos, Philon'un da işaret ettiği gibi, ileri sürdüğü savlarla şu düşünceyi anlatmak istiyor: Logos, söz ve us bileşimi olarak bir öz'dür. Yapısında, birlik ve bütünlük niteliklerini köklü bir biçimde barındıran, saklayan ve görünen her tür karşıtı içeren her tür gerçeğin yatağıdır. Bu nedenle, Logos, ister istemez, tek gerçek olarak belirlenir ve algılanır. Bununla birlikte, birçok (gerçeklerin) gerçeğin bileşimi, olmasından ötürü de Tek olarak varolan gerçektir. İşte, bu savı bir düşünce dizgesi olarak yansıtmak, Herakleitos'un ortaya koyduğu, yeni bir felsefi düşünce biçimidir. <sup>65</sup> Burada, dikkatimizi çeken bir husus ile karşılaşırız: O da, karşıtların çatışması (savaşımlı) ve çelişme olgusunun, Tek olma niteliğini içeren gerçeği oluşturma özelliğinden ötürü, birlik kavramına, başka bir kavramsal anlam kazandırmasıdır. Birlik'in, Tek olma özelliğini içeren gerçeği oluşturabilmesi ise, karşıtların, bir noktada, özdeşlik olgusunu doğurmalarına bağlıdır. Demek ki, karşıtların birliğini, karşıtların bir tür özdeşliği olarak anlamak ve yorumlamak gerekmektedir. Herakleitos felsefesi ayrıntılı bir biçimde irdelendiğinde -ki, burada, biz bunu yapmaya çalışıyoruz- "karşıtların birliği, onların özdeşliği olarak" anlaşılmaktadır. <sup>66</sup> Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* adlı yapıtında, bu durumun nasıl ortaya çıktığını şöyle açıklıyor: "Bu özdeşliği, başlangıçta bir ve karşıtlardan yoksun olan olaylarda, bu karşıtlıkların, sonra, "sentez" içinde yeni baştan yok olmak üzere, giderek ortaya çıkmaları biçiminde yorumlamak yanlıştır. Lenin, bu anlayışa karşı, Herakleitos'un, her olayın kendinde karşıtların birliğini sakladığı, ama bu karşıtların ancak olay (Herakleitos'un dediği gibi) "İkiye kesildiği zaman, yani karşıtlar, bu diyalektik birliği bozmakla tehdit ettikleri zaman görülebilecekleri yolundaki düşüncesini üste çıkarır. İşte ancak o zamandır ki, böyle demekle karşıtların yokluğu anlaşılmadığı ölçüde, "belirli bir anlamda" "karşıtların özdeşliğinden sözedilebilir." <sup>67</sup> Demek ki, karşıtların birliği, bileşim içinde, karşıtların özdeşliği özelliğini yansıtmakta ve özdeşliğin bozulması ise, bu birliğin ve bileşimin bozulmasını da

doğumaktadır. Bu durum sonucu, karşıtlar ortaya çıkmaktadır. Buna karşın, karşıtların kaybolması (erimesi) bileşimin bir birlik olarak oluşmasına dayanmaktadır. Herakleitos'un haklı olarak dile getirdiği, işte bu özelliklerdir. Lenin de, Herakleitos'taki bu önemli noktaya dikkatimizi çekmektedir. Karşıtların özdeşliği ya da ortaya çıkmaları, bileşimi ve birliği belirleyen evrensel ve saltık niteliklerdir.

Oysa, Aristoteles, karşıtların birliğini -ya da özdeşliğini- onların özdeşliği olarak anlayanın sakıncalarını dile getirmiş ve Herakleitos'un oluşturduğu bu yeniliğin kendi biliminin (Aristoteles'in) temel taşı olan çelişme ilkesini anlamsız kılacağını sezinlemiştir. Demek ki, Aristoteles'in Herakleitos felsefesinin bu savını geçersiz kılmaya çalışmasının nedeni, bir ölçüde aydınlığa kavuşmuş bulunmaktadır. Kaldı ki, Herakleitos, duyular sonucu ortaya çıkan bilgeliğin üzerine, saltık bir gerçek yerleştirmekte, bu da, bilimsel bilgiğe öncelik tanımaktan başka bir şey değildir. Bu durumda, Aristoteles'in karşı çıkışı şaşırtıcı olmakta ve böylece bu konudaki savunmasını ele almak gerekmektedir; ona göre, "duyular aracılığıyla algılanan nesnelerin şey olarak sürekli değişime uğramaları sonucunda, ne gerçek ve ne de bilim oluşabilecektir. Çünkü, Herakleitos, çelişme ilkesini yadsımıştır. Bundan dolayı, gerçek ve bilim de yadsınmıştır." <sup>68</sup> Aristoteles'in Gerçek'in ve Bilim'in yadsınması olarak gördüğü Herakleitos düşüncelerine karşı yönelttiği eleştirilerin nedenlerini, Platon'un diyaloglarında buluyoruz. Çünkü, Platon da, bu görüşleri ve savları savunanları ağır bir biçimde eleştirmekte ve ahlâksal açıdan suçlamaktadır. <sup>69</sup> Aristoteles'in yukarıdaki eleştirisi, Platon tarafından, 'Platon'un, Sokrates'i tanımadan önce, hocalığını yapmış olan -Kratilos ile birlikte, Herakleitos'un ileri sürdüğü devim biçimini bile yeteri ölçüde geçerli bulmayan ve kesin ve köklü görmeyen, bununla birlikte akan ırmağın bir kez bile kendisi olamayacağını" söyleyen ve savunan bağnaz düşünürlere karşı açılmış bir savaşı simgelemektedir. <sup>70</sup> Oysa, sırası geldiğinde, büyük düşünür Hegel, Herakleitos'un bu devim biçimini övgü ile karşılayacaktır. <sup>71</sup>

#### ç) Bileşim'e Gitme ve Ayrımlara Uğrama Gerçeği:

Karşıtların birliği ya da özdeşliği olgusu, bizi diyalektik evrimin ve gelişiminin başka bir oluşum durumuna getiriyor: Biz, buna, Tek olma ve Çokluk olgusu diyoruz.

Anaximandre, bize, çok daha önceden, karşıtların doğuş nedenlerini, birer birer göstermişti. Bu nedenler; farklılaşma, ayırt edilme, değişme ve sınırsızlık olgularıdır. Karşıtlar, bu olguların sonucunda, birbirleriyle karışır ya da birbirlerinden ayrılırlar. Ayrıca, -haksız olarak, Anaximandre'nin deyimiyle birbirlerinin sınırlarını hiçe sayarak, birbirlerine egemen olmak isterler. Bu kavrama ya da algılanış biçimi, belli bir töresel ve gizemci içeriği de beraberinde getirmektedir: İfadesi şöyledir; karşıtların oluşturdukları savaşım ya da çatışmalarda, yine karşıtların doğurdıkları belli bir kötülük vardır. Buna bağlı olarak da, Tek'i oluşturan Birlik ve Bütünlük olgusunda, Çokluk'un varlığı, ancak bir gedik ve bir eksikliktir. Buna karşın, Anaximandre'nin savına karşı olarak, Herakleitos, çokluk olgusunun yadsınmasıyla Tek'in, tek olgusunun yadsınmasıyla da Çokluk'un varolamayacağını haykırmaktadır. Çünkü, evren ve dünya, aynı zamanda, tek ve çok'dan oluşan ve doğal olarak tek ve çok'u içeren ve barındıran bir varoluş ve oluşturma. Herakleitos, tek ve çok arasındaki diyalektik bağlantıyı böyle bir çerçevede algılamaktadır. Çünkü, ona göre, çokluk'u oluşturan karşıtların ve çelişik öğelerin arasında ortaya çıkan gerilim, Tek'in bütünlüğünü ve birliğini hazırlamaktadır.



Örneğin, Platon, bu oluşum ilkesinin, ilk kez Herakleitos tarafından farkına varıldığını doğrulamakta ve kabul etmektedir. Ve bu nedenle de, bu konuda, Herakleitos'a ilk övgüyü yönelten Platon'un kendisidir. Demek ki, Platon, burada, evren, doğa ve insan varlığının yapısının açıklanmasında, temel taşlardan birine değinilmekte olduğunun bilincindedir. Bunun böyle olduğunu nereden anlıyoruz? Bu konu üzerinde aydınlanmak için, Platon'un *Sophiste* adlı yapıtından yararlanmak yeter. Orada şöyle bir konuşma geçmektedir: Elea'lı bir yabancı, birkaç usulama ve kanıt aracılığıyla, Elealıların "çok" diye adlandırdıkları ve bu ad altında kavradıkları şeyin, gerçekte "Tek" dediğimiz kavramı oluşturduğunu anlatmaya çalışır ve konuşmasını şöyle sürdürür: -"Bazı İyonyalı Muse'ler ve daha geç bir tarihte, bazı Sicilyalı Muse'ler, bu iki şeyin birleştirilmesinin daha doğru olacağını sezinlediler. Ve aynı zamanda, gerçek'in çokluk ve tek olma olgularının bir bileşimi olabileceğini ve onun da kin ve aşk ile anlatım kazanabileceğini savundular. 'Çünkü, daha köktenci Muse'ler, bu gerçek'in, ayırımlarına baktıkça ve bu gerçek'in, ayırımlarında gerçekleştirildikçe, daha çok bütünlendiğini söylerken" <sup>72</sup> : Buna karşın, daha özgür düşünceli Muse'ler de, bunun hep böyle olabileceğinin bir zorunluluk olmadığını ve Bütün'ün alması (art arda gelen) bir biçimde Tek'i oluşturarak ve Aphrodite'nin gücü sayesinde barışı hazırladığını, bunun yanı sıra, adını savaş koyduğumuz bir şeyden ve kendisiyle çatışmasından ötürü de, Bütün'ün Çokluk'u oluşturduğunu savunmaktadırlar." <sup>73</sup>

Çevirisini yaptığımız bu alıntıda, öncelikle belirlememiz gereken bir durum var: Platon, "İyonyalı Muse'ler"den söz ederken Herakleitos'u, "Sicilyalı Muse'ler"den söz ederken de Empedokles'i işaret etmektedir. Çünkü, Platon'un bu vurgulamadaki amacı çok açıktır: İki ünlü düşünürün düşüncelerini sav ve karşı-sav olarak, birbirlerine karşı kullanmaktadır. Ayrıca, kendine özgü görüşlerinin ortaya çıkması için, onların savlarını karşı karşıya getirecek durumu ve zemini hazırlamaktır. Bu durumla anlatılmak istenen acaba nedir? İlk önce onu görelim: Çünkü, Tek ve Çok'u birbirlerine bağlayan şöyle bir sav ileri sürülmektedir: Tek'in ve Çok'un birbirlerinden ayrımı (farklılaşması) ve Çok'un Tek içinde özümlemesi, aynı zamanda sonsuza dek süren ve birbirini izleyen bir oluşumdur. İşte, bu açıklamayla, Tek ve Çok kavramlarının ortaya çıkmasını hazırlayan kavramsal gerçeğin varlığı, bu konular üzerine kurulacak bir irdelemenin aslını oluşturmaktadır. Bu nedenle de Herakleitos'un görüşleri Empedokles ile ters düşmektedir. Yalnız, bizim için daha önemlisi, Platon'a göre Herakleitos, tilmizlerine yeni bir şey öğretiyordu: Gerçek, aynı zamanda Çok ve Tek olgularından oluşan ve onları içerebilir.

Yalnız, burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Herakleitos'un ileri sürdüğü bu sav ve görüş, mantıksal bir usavurmada indirgenmez. Bu denkleme, bu önemli noktada bir şeyi vurgulamak istiyoruz: "Krathulos" ve "Thetetes" adlı yapıtlarında, Herakleitos felsefesini çözümlemeye ve çürütmeye koyulan Platon, Gerçekte nesnel ve diyalektikçi bir idealist olan Herakleitos ile öznel idealist ünlü sofist Protagoras'ı (insan her şeyin ölçüsüdür) birbirleriyle karıştırmaktadır. Lasselle, bu noktada, çok önemli bir görüş ileri sürer: Ona göre, sofistik düşünce-Protagoras- ve Platonculuk- "idealar" (nesnel idealizm)- Herakleitos felsefesinden kaynaklanmaktadır. <sup>74</sup> Herakleitos'u ayrıntılı bir biçimde inceleyen Lasselle, ileri sürdüğü görüşünde önemli bir yanılgıya düşmektedir: Sofistik düşünce ve Nesnel idealizm'e ortak bir kaynak arayarak ve bu görüşleri birbirlerine yaklaştırarak, Herakleitos'u "Nesnel Mantığın babası" olarak kabul etmektedir. Kendisi, *Efesli Herakleitos'un Felsefesi* adlı kitabında, bu savının nedenini de şöyle be-

lirtmiştir: Bu felsefede "doğa felsefesi" düşünce felsefesine dönüşmektedir (umshlägt). Böylece, ona göre, "varoluşun ilkesi olarak göz önüne alınmaktadır düşünce".<sup>75</sup> Burada, doğanın diyalektiğinden düşüncenin ve usun diyalektiğine ve daha sonra, düşüncenin diyalektiğinden varlığın diyalektiğine dek uzanan bir geçişi görüyoruz. Yani, başka bir deyişle, maddeden epistemolojiye ve epistemolojiden de ontolojiye bir yayılıştır bu. Bu ise, nesnel diyalektikçi Herakleitos'u, nesnel idealist diyalektikçi Hegel'e yaklaştırma çabasıdır.<sup>76</sup> Lassalle'in böyle bir yanılgıya düşmesinin nedeni, Hegel'in "Herakleitos'un bir tek sözü yoktur ki kendi Mantık'ıma almamış olayım"<sup>77</sup> demesinden kaynaklanmaktadır.

İşin ilginç yanı, Lassalle, kendi görüşünü desteklemek için, bu konuya bağlantılı olarak, varlık'ın varoluşunun, yok-varlık'ın varoluşundan daha çok varolamayacağını ele almakta ve bu konuyla ilgili olarak bu kez Aristoteles'in açıklamasına başvurmuştur.<sup>78</sup> Kaldı ki, bu açıklamada Herakleitos söz konusu olmayıp, Leucippe ya da Demokritos'tan söz edilmektedir: Onların da kanıtlamaya çalıştıkları, varlık ve yok - varlık olmayıp, tam tersine, mekânın en az madde kadar gerçek olabileceği olgusudur.<sup>79</sup> Gerçi, bu açıklamanın yanı sıra, Aristoteles *Metafizik*'inde, Herakleitos'un savıyla ilgili olarak, bir şeyin hem varlık ve hem de yok-varlık olabilmesi sorununa da değinmektedir. Bu konuda, Herakleitos'un böyle bir şeyi söylerken düşünmeden konuşmuş (saçmalamış) olabileceğini dile getirmektedir.<sup>80</sup> Çünkü, Aristoteles'e göre, Herakleitos, doğadan söz etmek istemekte ve bu arada, düşüncelerini açıklarken, kullandığı sözcüklerin mantıksal anlamlarını hiç hesaba katmadan konuşmaktadır. Ayrıca, örneğin, Herakleitos'a bu savla ilgili bazı sorular sorulsa idi, yine Aristoteles'e göre, filozof, ister istemez çelişme olgusunu bu söyledikleriyle ilgili olarak kabul etmek zorunda kalacaktı. Başka bir deyişle, demek ki Herakleitos, Aristoteles'in varsayımlarına göre, varlık ve yok-varlık'ı irdelerken, sözlerinin yansıttığı anlamlarının bilincinde değildi.<sup>81</sup>

İşte, Lassalle, Herakleitos'u incelerken, olsa olsa bu iki ayrı durumu (yukarıda belirttiğimiz) birbirine karıştırmaktadır. Bu nedenle de, Hegel'in de etkisinde, Herakleitos'u "Nesnel Mantığın Babası" olarak kabul etmiştir. Buna karşın, Aristoteles, Herakleitos felsefesinin içerdiği kuram ve savların mantıkbilimsel bir yapı içinde yorumlanamayacağını vurgulamaktadır.<sup>82</sup> Oysa böyle bir yorum, Herakleitos'un her bir şeyde bir gerçeklik görmesini engellemez. Doğrusunu söylemek gerekirse, Aristoteles de, ilk Yunan filozoflarıyla ilgili bu tür yorumlarında iyi niyetlidir gerçekte.<sup>83</sup> Çünkü, o, çeşitliliğin doğurduğu ve içerdiği özdeşliğin yalnızca fiziksel bir olgu olmaktan öteye geçemediğini vurgulamak istemektedir. Üstelik ve bu ilk filozoflarda, bizim bugün anladığımız biçimdeki gibi bir mantıkbilimsel kavram dizgesi yoktu henüz. Bu nedenle de, örneğin, belli bir özdeşlik ilkesi, mantıkbilim aracılığıyla ortaya çıkmamıştır. Çıkmayınca da, özdeşlik bu kez, yalnızca özün kendine özgü oluşumlarının birarada bulunması ve bu oluşumların tek tek ele alınması gibi yorumlama zorunluluğunu içermektedir. İşte, böyle bir çözümleme biçimine dayanarak, Anaximandre, karşıtların çatışması ve çelişmesini bir tür "haksızlık" olarak algılamış, karşıtların çatışması ve çelişmesini bir tür "haksızlık" olarak algılamış, bunun tam tersine, bu kez Herakleitos, bu çatışma ve çelişme olgusunu "yüce ve erdemli adalet" in ta kendisi olarak yorumlamıştır.<sup>84</sup>

#### d) Sonuç

Herakleitos felsefesini, eldeki verilere göre irdelemeye çalışarak i çeriğini ve bizlere dek

yansıyan düşüncelerini genel ve zaman zaman da çözümlemes (analitik) bir çerçevede sergileyerek, diyalektik'in kaynaklarından biri olarak, bu felsefeyi belirlemeye ve saydamlaştırmaya çalıştık. Modern anlamdaki diyalektiğin içerdiği ilkelerin ve yasaların bazılarının da bu felsefede bulunduğunu saptamış olduk. Evren-Doğa-İnsan varlığı bileşiminin anlaşılması ve irdelenmesindeki diyalektik ilkelerin rolünü, yine Herakleitos felsefesinden verdiğimiz örneklerin irdelenmesi sonucu göstermiş olduk. Burada, bu felsefenin oluşum merkezine yerleştirilmiş olan LOGOS (SÖZ) kavramının evrensel işlevini ve önemini ortaya çıkararak belirledik. Ayrıca diyalektik'i oluşturan ilkelerle bağlantısını mantıkbilimsel verilerden yararlanarak kurduk. Bu nedenle de belirli yerlerde bazı mantıkbilimsel tablolar oluşturmak zorunluluğunu hissettik. Böylece, çalışmamızın belli konu ve kavramlarına gereken aydınlığını getirmiş olduk.

İşin ilginç yanı, Herakleitos, diyalektiğin ilkeleri ve kavramları yanı sıra, Logos kavramını merkeze almasına ve felsefesini onun üzerine kurmasına karşın, yine, evreni, doğayı ve bireyi (insan varlığını) açıklayabilmek için, ilk filozofların başvurdukları çareye başvurarak, onlar gibi, belli bir evrensel yapıya sahip bir öz aramaya başlamıştır. İşte, "Ateş", bu tür öğelerden (ateş, hava, su, toprak) birini oluşturmuştur onun için. Çünkü, ateşin en önemli özellikleri, devim ve değişim nitelikleridir. Ateş ve ateşle birlikte her şey sonsuza dek süren bir oluşum içindedir. Örneğin, Platon, bu düşünceyi olduğu gibi ele almıştır: "hiçbir şey hiçbir zaman belli bir şey değildir, her şey oluşum içindedir."<sup>85</sup> Bu alıntıda, henüz Sokrates'i tanımamış Platon'da Herakleitos etkisini görüyoruz. Bu nedenle, Platon'un felsefesinin bazı noktaları Herakleitos'u yansıtan bir aynadır gerçekte: "Herbir şey geçer ve herbir şey kalmaz"<sup>86</sup> örneği bunu açıkça kanıtlamaktadır. Aristoteles de, aynı Platon gibi, Herakleitos etkisinde bu görüşe benzer bir sav dile getirmektedir: "Herbir şey devingendir, devim içindedir"<sup>87</sup> Demek ki, bir ölçüde nesnel idealist bir filozof olan Herakleitos, kendine özgü belli düşünce biçimiyle, Platon ve Aristoteles'i de, onlardan kendisine yöneltilen her tür eleştiriye karşın, yine de etkilemiştir. Oysa, Herakleitos'un bu konulardaki açıklamaları yeni savlar olmayıp, ondan daha önce Milet'liler bu savlara benzer açıklamalarda bulunmuşlardır.<sup>88</sup>

Şimdiye dek, anlatımını, irdelemesini ve yorumunu yaptığımız, Herakleitos'un, diyalektik yapıyı ve ilkelerini içeren, düşüncelerini temalarına göre şöyle belirtebiliriz:

*Birinci Tema: Savaş ve çatışma ("Polemos") her şeyin babasıdır.* Baba benzetmesini burada, doğurtan bir kaynak olarak düşünmek gerekir. Çünkü, her tür varlığın doğuşu belli bir çatışmanın sonucudur. Bu çatışmanın nedenlerini araştırdığımızda ise, karşıtların varlığını farkederiz. Şöyle ki; bu karşıtlar, birbirleriyle hem çatışırlar, hem de birbirlerinin varoluşlarını hazırlarlar. Başka bir anlatımla, bu karşıtlardan biri olmaz ise, öteki de varolamaz ve oluşamaz. Bu nedenle, "uyum" adı altında algılanan, doğru-dan doğruya, karşıtların birbirleriyle olan bağlantılarıdır. Temelinde ise, karşıtların savaşımının oluşturduğu "Uyumsuzluk" yatar.

*İkinci Tema: Herbir şeyin ve her şeyin birliği; var olan her bir şeyin içerdiği birlik ilkesi.* Doğadaki her bir varlık başka bir varlık bağlantısında bu birliği oluşturmaktadır. İşte, doğa, bu birliklerin tümünü gizleyen ve içeren bir yapıdır. Örneğin, özellikle, birlik, öz ve ateş sözcükleri ile dile getirilen kavramlar, bize, doğada gizli olarak bulunanları anlatmak için başvurulan Logos tipi araçlardır. Demek ki, gelecek ve gerçek, bu kavramların yansıttıkları gerçeklerde aranmalıdır. İşte bu nedenle, Herakleitos, diktimizi, şeylerin özünden çok, bu şeylerin varoluşlarını düzenleyen kurallara, düşün-

ceye, Logos'a ve usa çekmektedir. Çünkü, filozofa göre, onların dönüşümlerinin tam ölçütünü, biraz önce belirlediğimiz kavramlar yolu ile ortaya koymaya çalışırız.

*Üçüncü Tema:* Şeyler'in sürekli akışı. Ya da, sonsuza dek sürüp giden sürekli değişim. Irmak örneği: İki kez aynı ırmakta yıkanılmaz. Varlık ve varolmak, bu gerçek, sonsuza dek sürüp giden devimden ayrı algılanamaz ve düşünülemez. Çünkü, varlığın oluşu, varolmak olgusu, sonsuza dek sürüp gitmenin bir ürünüdür. Yani, var olmanın temeli bu devim olgusundan başka bir şey değildir. Böylece, oluşun simgesi, devimin kendisi olmaktadır. Devim, aynı zamanda, belli oluşum evrimlerini de yapısında barındırmaktadır.

*Dördüncü Tema:* Karşıtların, bize, ilk algılama eyleminde görünme durumu. İlk anda gördüğümüz ve algıladığımız görüntülerin başka özelliklerinin başka bir durumu oluşturmaları olgusu. Yani, kavrama biçimimizin dışında başka kavramları da içeren biçimlere sahip olması: Algıladığımızın tam tersini bulmak, bizim (örneğin belirli bir varlık için) için geçerli olanın başka bir varlık ya da şey için geçerli olmaması özelliği.

Tüm bu temaların birleştirildiği evrensel öge,  $Ateş \equiv Logos \equiv Us$  üçlüsüdür. Çünkü bu ögelerin tümü Bir ve Tek olanı oluştururlar.<sup>89</sup> Demek ki, Herakleitos felsefesinde, evren, doğa ve insan varlığını irdelerken, sürekli olarak, incelemelerinin merkezine  $Logos \equiv Us \equiv Ateş$  özdeş ögelerini almıştır. Oysa, düşüncenin tarihsel sürecine baktığımızda, bu ögeler ve onların özdeş değerleri, her şeyin anlatımının ve açıklanmasının bağlanacağı tek geçerli evrensel ögeler ve değerler olmaktan çıkmaktadır. Bunun yerine, diyalektiğin ilkelerini içeren ve onları evrensel bir yapıda yansıtan düşüncenin bir dizge oluşturmaları söz konusu olacaktır. Böylece, diyalektiğin ilkelerinden bir başka amaç ve dizge için bir başka nedenle yararlanılacaktır. Demek ki, amaç ve araç değişmeyecektir; çünkü, amaç, yine evreni, doğayı ve insan varlığını açıklamak ve bu konulara ilişkin soruları yanıtlamaktır. Araç ise, diyalektik ilkeler ve onların oluşturdukları yöntemidir. Açıkça görülüyor ki, genelde amaç ve araç aynı kalırken, kaynak ve algılama biçimi değişmektedir. Bu nedenle de, felsefi dizgeler doğmakta, bir felsefi dizgeden bir başka felsefi dizgeye geçilmektedir. Logos'un, Ateş'in yerini, bu kez, doğrudan doğruya, açık ve seçik bir biçimde, saltık olarak (mutlak olarak) düşünce ve düşüncenin kendinde oluşu almaktadır. Bunun da, en görkemli temsilcisi, hiç kuşkusuz Platon ve felsefesidir.

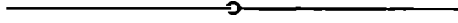
Böylece, Herakleitos'tan Platon'a geçişte, diyalektiğin ve ilkelerinin kaynağı da değişmiş olmakta ve düşüncenin tarihsel sürecinde, diyalektiğin bir evriminden bir başka evrimine geçilmektedir. Bu geçiş, çalışmamızda, "Birinci evrimden" "İkinci evrim" geçiş olarak gözükmüş olacaktır. Demek ki, diyalektiğin, Birinci evrimini, biz, Herakleitos'la bitiriyor ve İkinci evrimini de Platon ve Sokrates bağlantısıyla başlatıyoruz. Diyalektiğin evrimlerinin gelişim biçimleri ve ilkelerinin kullanılış dizgeleri, belli filozofların felsefelerini belirli aşamalarda ele alıp incelememiz sonucu ortaya çıkacaktır. Bu çaba ise, çalışma çizgimizi hazırlayarak, izleyeceğimiz yolu göstermektedir.

Platon, diyalektiğin kendine özgün evrimlerinden birini düşüncenin tarihsel sürecinde saydamlaştırmış bir düşünür olmasından ötürü, bize diyalektik ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümünde, bu düşünceleri ortaya çıkarıp, onların irdelenmesine koyulacağız. Platon'a geçmeden önce de, Sokrates'e bu konuda gereken yeri vereceğiz.



## İkinci Bölüm

# DÜŞÜNCENİN TARİHSEL SÜRECİNDE DİYALEKTİĞİN İKİNCİ VE ÜÇÜNCÜ EVRİMSEL GELİŞİMİ



## SOKRATES VE PLATON FELSEFELERİ

"Nereden geldiğini kimse bilmedi."

"Bu, Tanrılar'a iyi geliyorsa, o zaman, ızdırap  
çekerek yanlışlarımızın farkına vandırılabiliriz."

**Tanrılar'ın ölümsüz yasası olarak Sofokles,  
Antigon'un ağzından söyler.**



# I. SOKRATES FELSEFESİ (İKİNCİ EVRİM): DİYALEKTİK-AHLAKSAL DÜNYA GÖRÜŞÜ BİLİMSEL-USSAL ARAŞTIRMA

## a) Diyalektiğin, Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Geçirdiği Bir Evrimin Saydamlaştırılması ve Çözümlemesi:

Çalışmamızın bu kesiminde, diyalektiğin, düşüncenin tarihsel sürecinde geçirdiği bir aşamayı saydamlaştırmaya ve çözümlemeye çalışacağız. Bu aşama, bize, diyalektiğin, ilkeleriyle birlikte bir yöntem de oluşturabildiğini göstermektedir. Demek ki, diyalektik yalnızca evreni ve insan varlığını açıklamaya, anlamaya ve bilmeye götüren bir yol olmakla (birlikte) kalmayıp aynı zamanda, bir inceleme ve araştırma aracı olarak da belirlenmektedir. İşte, bu aşamanın evrimsel olarak en önemli özelliği budur. Başka bir deyişle, diyalektik, bir araştırma aracı olarak, bir yöntemdir. Böylece, evreni, dünyayı ve insan varlığını anlamaya, bilmeye ve açıklamaya götüren yol ve bu işlevdeki araç, —inceleme aracı olarak,— birbirleriyle iç içe bulunmaktadır. Bu iç içe bulunma özelliği evrensel bir nitelik olarak yansımaktadır. Böylece, bilmeye ve araştırmaya götüren yol ile inceleme aracı bir bütün oluşturarak birbirleriyle bir bileşim içinde bütünleşmektedirler. Bu da, bize, diyalektiğin, Herakleitos felsefesindeki ilkel yapısına oranla, evrensel bir biçimde anlam ve içerik'le birlikte biçim de değiştirdiğini göstermektedir. İşte bu nedene dayanarak, biz, diyalektiğin gelişiminde, böyle bir aşamayı, ayrı bir evrim olarak algılamak istedik. Yine bu nedenle, çalışmamızın ayrı bir kesiminde incelemek istedik.

Örneğin, diyalektiğin ilkelerini ve araştırma biçimlerini içeren ve doğuran yapının, gerçekte bir doğurtma yöntemi sonucu olduğu savı ileri sürülmektedir. Kaldı ki, sav biraz daha genişletilerek, diyalektiğin özünün bu doğurtma yönteminin kendisi olduğu söylenmektedir gerçekte. İşte, bu tür bir kanı, özellikle, Sokrates ve yandaşları tarafından benimsenmektedir. Ve böyle bir işleve doğurtma işlevi ve yöntemi demektirler. Bu noktada, usa önemli bir soru gelmektedir: "Doğurtma yöntemi" ve işlevi ne demektir, yani, biz, doğurtma işlevi ve yöntemi denildiğinde ne anlamaktayız: Bu konuda Sokrates felsefesine baktığımızda, bu yöntem aracılığıyla, belirli bir konu üzerinde belli boyutlarda bir tartışma oluşturulduğunu ve yine karşılıklı konuşma (diyalog), soru ve yanıt işlemiyle tartışmanın başlatıldığını görüyoruz. Burada, soru ve yanıt işleminin görevi evrensel bir biçimde belirlenir; çünkü amaç, düşüncenin etkisinde ve düşüncenin alacağı değişik biçimlere göre, karşıt düşünce ya da düşünceleri doğurtmak, onların değişik biçimlerde oluşmalarını hazırlamak ve bu değişim ve oluşmayı somutlaştırmaktır. Başka bir deyişle, onlara somut bir biçim kazandırmaktır. Burada



sorulması gereken bir soru vardır: Bu işlem ve işlevin öngördüğü, ulaşmak istediği erek nedir? Erek, Gerçek'in belirlenip ortaya çıkarılması ve irdelenmesidir. Ayrıca, somut bir biçimde sorunsalın çözümüne gitmek, somut ve kesin olan ya da olmayan kanıtlar aracılığıyla, gerçeğe ilişkin somut düşüncelere sahip olmaktır. Bu işlemi ve amacı gerçekleştirebilmek ve başarabilmek için de, ilk aşamada, karşıt düşüncelerin oluşmasını sağlayacak düşünceden kaynak olarak yararlanmak ve düşüncenin devimini bu kaynaktan başlatmaktır. İşte, düşüncüyü, bu tür soru ve yanıt çerçevesinde biçimlendirmek yöntemine "maïeutique" yöntem denilmektedir. Bu yöntemin yaratıcısı Sokrates olmuş ve geliştiricisi de, sonradan onun tilmizi olan Platon olacaktır.

Böylece düşünce ve yargılama, dış etken ve öğelerin egemenliğinden kurtarılıp, yalnızca doğuştan sahip olduğumuz belli verilere ve düşünme yeteneğine mal edilmek istenmektedir. Yani, düşüncenin yargıya ulaşabilmesi için, merkez, çevre ve çevre ile olan doğrudan bağlantı değil, tam tersine, iç evren, insan varlığında oluşan düşünceler evrenidir. Bu nedenle de, doğurtma işleminin özünde, tartışmanın oluşmasını ve biçimlenmesini sağlayacak kavramlar ve bu kavramların sıralanması sanatı gelmektedir. İşte, bu sanatı irdelerken, Sokrates'in konulara değişim biçimine ve Platon felsefesinin bazı anlatım ve açıklamalarına başvuracağız. İlk önce, Sokrates ve Platon'un oluşturdukları felsefede yer alan görüşlerin erek edindikleri amaç nedir? Başka bir deyişle, idealist felsefenin anlatım biçimi ve içeriği ne olmaktadır? İşte, bunu belirlemekle koyulalım. Birinci olarak; bu her iki filozof ta zamanlarının sofist felsefesine karşıt olarak belirli görüşleri canlandırmak istemişler, ikinci olarak da; içinde var oldukları Devlet'in, evrensel boyutlarda bir Devlet biçimine bürünebilmesi için, felsefe ve bilgi evrenlerine sonsuz boyutlarda bir anlam içeren değerler kazandırmak istediğini amaç edinmişlerdir.

Çünkü, o günkü Yunanistan'ın ne politik durumu ve yapısı ve ne de felsefe ve bilim üzerine sürdürülmekte olan tartışmalar Sokrates ve Platon'un hoşlarına gitmemektedir. İşte, bu nedenle de, felsefi, bilimsel ve politik uğraşıya evrensel bir değer kazandırabilmek için, evrensel düşünce biçimlerini içerecek felsefi bir dizge yaratmak istemektedirler. Burada, bu savla ilgili olarak Hegel'in sözlerine yer verelim: "Toplumsal yaşamın sorunları ile ilgilenilmediği bir sırada, Sokrates ve Platon ortaya çıktılar. O gün içinde bulundukları gerçek yapı ve politik yaşam onları hiç tatmin etmiyordu. Onlar da, tatmini ve mutluluğu düşüncede (İdea) aramaya koyuldular; kendilerinde (kendi varlıklarında) politik yapıdan daha üst düzeyde ve daha eksiksiz bir şey aradılar."<sup>1</sup> Bu şu demektir: Onlar, felsefi, bilimsel ve politik gerçeklere aynı zamanda, yalın, basit, basit olmanın yanı sıra töresel (ahlâki) bir anlam da kazandırmayı amaçladılar. Başka türlü söylendiğinde, yaşam, bu tür gerçeklerin bir oluşumu ve bileşimidir. Bu nedenle onlar, öyle değerler içermeli ki, insan varlığı da tüm yaşam boyunca bu tür değerlere erişmek için kendini eğitmeli ve eğitilmelidir. Ve böyle bir eğitimin sonunda da, insanoğlu, varlık olarak kendi değerlerini irdeleyebilmeli, irdeleyebildiğinden ötürü de, değerlerin değeri diyebileceğimiz, sonsuz boyutta güdümlü bir değere ulaşabilmelidir. İşte, böyle bir değer kavramı ve değer gerçeği "İYİ"nin kendisidir. Böylece, felsefe, bilim ve politik gerçeklere, kendi yapılarının içerdikleri gerçekten başka, belli bir anlayışı özümleyen başka tür bir gerçek eklenmekte, ayrıca, bir önceki saydığımız gerçekler de, bu yeni ve başka gerçekte izdüşümlerini bulacaklardır. Demek ki, bu önemli noktada, felsefe, bilim ve politika töresel bir yapıya sahip olma zorunluluğunda bırakılıyorlar: Yani, içerdikleri kendi öz gerçeklerine karşıt olarak, –içeremedikleri, ama kazanmaya zorunlu oldukları, İde'nin bir ürünü olan, töreye dayalı idealist diyebileceğimiz değerlerin de bir gerçek olarak, yansıtıcısı durumuna getirilmek isteniyorlar.

İşte, burada, gelenek ve göreneklerin oluşturalacakları ve gerekli temel taşları olarak düşünüleceği ahlâksal (töresel) bir kuram yaratma çabalarına tanık oluyoruz. Sokrates'in ortaya koymaya çalıştığı bu kuram, gerçekte, insan varlığının ahlâksal yapısının bir tür tinbilimsel (psikolojik) irdelemesine dayanmaktadır. Yaratılmak istenen bu töresel kuramı açıklayabilmek ve anlatabilmek için şöyle bir benzetmeden yararlanılabilir: Örneğin, nasıl geometri biliminin yaratılmasında, insanoğlunun usunun sahip olduğu sınırlı sayıda varlığı saptanmış ve deneyler aracılığı ile elde edilmiş olguların sonucunda oluşmuş ilkeler ve kavramlar demetinden yararlanılıyorsa, aynı biçimde, birbirinden ayrı düşünen ve düşünceleri arasında önemli ya da önemsiz çelişkiler ve karşıtlıklar bulunan düşünürlerden de yararlanmak gerekir. Çünkü, bu düşünürlerin düşüncelerinden belli sayıda ve nitelikte kurallar, yasalar ve nedenler elde edilebilir. Birbirine karşıt olan düşünceler ile, gerçekten, belli sayıda kurallar, yasalar ve nedenler elde ettiğimiz olgulardan doğmakta ve bize yansıyan izdüşümlerden geçmektedir. İşte Sokrates, bu durumu çok iyi anlamış, irdelemesini ve değerlendirmesini de, tutum, yaşam biçimi ve ahlâksal olanın anlamı olarak gerçekleştirmek istemiştir.<sup>2</sup>

Ahlâksal (töresel) anlatım belirlemesinden ne anlamaktayız? Açıklamaya çalışalım: Sokrates ve Platon felsefelerinin yüksek noktası, en büyük, en yüce ve her şeye egemen olacak bir kavram yaratmak ve onun gerçeğini hazırlamaktır. Bu kavram, yüceyi ve erdemi içeren "İYİ" kavramıdır. Onu yaratabilmek ve ona ulaşabilmek için, izlenen yol ve yöntem, us aracılığıyla araştırmaya koyulma; yani usun içerdiği ilkeler ve kategorilerden yararlanma düşüncesidir. Bu yararlanma isteği ve kararı da, başlıbaşına evrensel bir kendinde ilkeyi oluşturur. Tüm bu ilkeler ve kategoriler ussal yaratıcılığın araçları ve sezgisel iç dünyanın aydınlatıcıları olmaktadır. Alexandre Koyré şöyle diyor bu konuda: "Sonuçta, Platon'a göre, gerçek bilim, eğer bilimi böyle tanımlayabilirsek, yalnızca kitaplardan öğrenilmez ve ruha dışarıdan zorla kabul ettirilemez; ruh, onu, kendinde, kendisi tarafından ve kendi içsel çaba ve uğraşlarının sonucunda, kendi kendine elde eder, yaratır ve biçimlendirir."<sup>3</sup> Bu anlatım, bize, idealist felsefede, diyalektiğin gerçekten de, bir tür oluşum ve yansıma olduğunu göstermiyor mu? Başka bir deyişle, Sokrates ve Platon, felsefi, bilimsel ve politik alanlarda, her tür anlatım ve irdelemenin kavramlara dayanarak gerçekleştirilmesini; ve bu gerçekleştirmeden kalarak kavramların düşünceleri ve ideaları yansıtmalarını amaçlamıyorlar mı? Bu soruların açık ve seçik yanıtları, izlenen yol ve yöntemde bulunmaktadır. İzlenen yol ve yöntem ise, usun ilkelerinin ve kategorilerinin ortaya çıkardıkları evrensel bileşimde açıkça belirlilik kazanmaktadır. Soru-yanıt ve düşünce oyunu diye adlandırabileceğimiz ünlü "Maïeutique" bunun bir tür kanıtıdır: "Soruların yanıtını, konular üzerine düşünmüş olan biri sorduğunda, —burada (diyaloglarda) bu Sokrates'tir— özneyi harekete geçirir, besler ve yöneltir, (işte bu durumlarda Sokrates'in maïeutique'i belirir); oysa, öznenin (ruhun) kendisi bu sorulara yanıt bulmaya zorlanır." diye belirlemede bulunuyor A.Koyré *Platon'u Okumak İçin İlk Bilgiler* adlı yapıtında.<sup>4</sup>

Demek ki, soru-yanıt alışverişi, kavramların, olgular aracılığıyla yansıtılan gerçekleri, basit bir biçimde dile getirmeleri ve anlama gücünün, bu nedene bağlı olarak yaratılmasıdır. İşte bu belirlemeye dayanarak, Sokrates ve Platon, kavramını yapısının bir nesnel öz olduğunu ileri sürerler. *Sofist*'te, bunu açıkça görebildiğimizi söyler Hegel: "Ama şu bilinci edinmeliyizdir ki kavram, ne sadece hakikatta "dolayimsız olan"dır" -- (ve kavram "basit olan" olduğu halde böyledir bu, çünkü kavram "basit olan" dir) ama bu, zihinsel bir basitliktir; öz bakımından, kendi kendine dönmüş olan düşüncedir kavram (dolayimsız olan, şu kırmızıdır vb. sadece); ne de sadece, "kendi kendin-

de yansıyan"dır, (yani) bilincin şey'idir. Tam tersine kavram, "kendinde var olan'dır, yani nesnel özdür..."<sup>5</sup> Kavram ile ilgili olarak, Hegel'den buraya aktardığımız bu alıntıda, bu konuya bağlantılı olarak, Hegel düşüncesi üzerindeki Platon etkisini açık bir biçimde görmüş oluyoruz. Bu bize, Platoncu nesnel idealizm'in Hegel'ci nesnel idealizm'e tarihsel süreçteki uzantısını gösteriyor. Bu konuya, Hegel'de diyalektiği incelerken ayrıntılı bir biçimde değineceğiz. Oysa, bu alıntıda bizi ilgilendiren, Platon ve Hegel'in buluşma noktalarının belirlenmesidir. Bu ise, dört durumda özetlenebilir: 1) Kavramın dolaylımsız bir şey olması. 2) Basit ve anlığa bağlı (zihinsel) oluşu. 3) Sadece bilince özgü bir şey olmayışı. 4) Nesnel öz ve kendinde oluşu. Böylece, her iki filozof da, belirttiğimiz bu ortak noktalardan sonra, kavram ile ilgili aynı türde evrensel boyutlarda yorumlara koyulmaktalar, çünkü, her ikisinin de gerçek amacı düşünce ve onun ürünlerini evren, doğa ve insan varlığı anlatımında merkeze yerleştirmektir. Yani, daha özgün bir biçimde söylersek, evren, doğa ve insanoğlunu —Platon'da ideaların, Hegel'de İde'nin— birer yansıması olarak algılamaktır. Yalnız, Hegel, Platon'a oranla, kavramın yapısının ve gerçekleşmesinin bilincini daha kesin bir biçimde dile getirecektir.<sup>6</sup>

Bu konuda Stace *Hegel Üstüne* adlı kitabında şöyle der: "Platon'un felsefesinin gerçek yorumu ne olmalıdır, hatta Platon'un felsefesi diye bilinen şey aslında Sokrates'in eseri midir, bunlar bugünlerde çok tartışılıyor. Bu tartışmaların hiçbiri bizi ilgilendirmiyor. Kendi muhakememize temel alacağımız Platon görüşü, geleneksel görüştür. Tarihi bakımdan doğru olabilir de, olmayabilir de bu. Bu soru bizi ilgilendirmiyor, çünkü biz, Platon'u değil, Hegel'i anlamaya çalışıyoruz. Hegel'i etkileyen de zaten bu geleneksel Platon yorumuydu. Burada Platon felsefesi olarak koyacağımız şey tamamen hayali bir felsefe de olsa, Hegel'ci düşüncenin temel taşı aslında budur."<sup>7</sup> Stace'in bu açıklaması, bize, düşüncenin tarihsel sürecinde, belli felsefi düşüncelerin etkilerinin ne denli güçlü olduğunu bir kez daha göstermektedir, böylece. Herakleitos'a özellikle önemli bir yer ayıran ve *Mantık*'ın da herbir ilkesinden yararlanan Hegel, aynı zamanda Platon'un felsefesinin de etki alanına girecek ve böylece, ilkel idealist diyalektik maddeciliğin yanı sıra, modern nesnel idealist diyalektik felsefeyi de gerçekleştirecektir. Bu konuları, yeri geldiğinde, ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Stace'in açıklamasının son sözünü olduğu gibi aldığımızda;— "... Hegel'i etkileyen de zaten bu geleneksel Platon yorumuydu. Burada Platon felsefesi olarak koyacağımız şey tamamen hayali bir felsefe de olsa, Hegel'ci düşüncenin temel taşı aslında budur. "—açık ve seçik bir biçimde, biraz önce belirttiğimiz Platon ve Hegel felsefi düşüncelerinin birbirlerine çakışmalarının dört ana durumunu buluruz. İşte bu dört ana durum, gerek Platon ve gerek Hegel felsefelerinin, Stace'nin deyişiyle "temel taşları"dır aslında. Çünkü, bu dört ana duruma bağlı olarak, her iki felsefenin de düşünce biçimini ve içeriğini oluşturan kavram oluşturulması, yorumu ve uygulanışı gibi verileri elde etmekteyiz. Çünkü, Platon ve Hegel diyalektiklerinin evrensel ögesi, düşünce aracılığıyla yaratılan kavram ve kavramlar dizgesi ve yine kavramlar aracılığıyla düşünceye dönüştür. Bu nedenle, Stace'i ilgilendirmeyen hususlar—Platon felsefesinin "gerçek yorumu ne olmalıdır, hatta Platon'un felsefesi diye bilinen şey aslında Sokrates'in eseri midir"—bizi, yaptığımız araştırma gereği oldukça ilgilendirmektedir; ilkel idealist maddeci Herakleitos'un, ilk zamanlar etkisinde kalan Platon, nasıl oluyor da, yetişkinlik çağında idealist töreci düşüncelere sahip olabiliyor? Bu sorun gerçekten çok önemli bir sorundur. Çünkü, Platon, nesnel idealizm'i, yalnızca kendi düşüncesinde yaratamazdı ve yaratmadı da. Edilgen olarak, aynı zamanda etken bir ögeye gereksinim duymuştur. Bu öge de, hiç kuşkusuz Sokrates düşüncesi olmuştur. Demek ki, Platon'un kaynağına inebilmek için, Sokrates'e bakmak

gerekmektedir. Üstelik, kaynağına inildiğinde de, Sokrates bulunmaktadır. Bu nedenle, biz, ilk önce, zorunlu olarak Sokrates felsefesine eğileceğiz, gereken ölçülerde.

#### b) Ahlâksal Dünya Görüşü ve Bilimsel-Ussal Araştırma ya da Evrensel Bir Varlık Biçimi'nin Ortaya Konması:

Gerek Sokrates'in ve gerek Platon'un anlatım, irdeleme ve yorum biçimleri tek tek ele alınıp incelenirse, ortak bir yan ile karşılaşılır. Her ikisinde de, ahlâksal (töresel) dünya görüşü, bilimsel-ussal araştırmayı etkiler ya da birincisi sürekli olarak ikincisine ege-mendir. Yani, bilimin ve usun işlevi, sonunda insanoğlunu kaçınılmaz bir biçimde, tö-resele (etik) ereğe ulaştıracak, buradan da başlayarak, töresel evrensel amaç gerçekleştir-ecektir: Erdemi içeren İYİ kavramının ortaya çıkışı. (*BİRİNCİ ORTAK YAN*). Bunun yanı sıra, bilimsel yapı ve anlayış, her ikisinin de düşüncelerinde çok önemli bir yer tutar; çünkü, bilimsel düşünce ve kanılar aracılığıyla, gelenek ve göreneklerden oluşan tö-resele evrensel düşünceyi, usun işlevinde gerçek bir biçimde egemen kılmak ve insan var-lığının incelenmesinde, bu töresel evrensel düşünceyi, yani ahlâk'ı (etik) ön plana çı-kartmaktır. (*İKİNCİ ORTAK YAN*). Erdem kavramına her başvuruşlarında, mutlu ol-ma durumunu her aradıklarında, sürekli olarak, gerçeği ve İy'i'yi bulmak istemeleri ve bunun için de, sağduyuyu ve usun ilke ve yasalarını izlemeleri ilginçtir. (*ÜÇÜNCÜ ORTAK YAN*). Tüm bu olguların yöneldikleri erek, gerçekte, daima ve sürekli olarak, usa yatkinlık ve bilgelik özlemleridir. (*DÖRDÜNCÜ ORTAK YAN*). İşte bu nedenle, her ikisinin de özgün özelliği, bu usa yatkinlık ve bilgelik olgularını belirlemek, saptamak ve tanımlamaktır. (*BEŞİNCİ ORTAK YAN*). Geriye, en son amaç olan, eğitim kalmaktadır: Tek istek, bu saptanan, belirlenen ve tanımlanan bilgelik ve usa yatkinlığı, insan varlığına öğretmek ve onu erdeme ulaştırarak mutlu kılmaktır. (*ALTINCI OR-TAK YAN*). İşte, bu ortak amaç ve yönelimler, her iki filozofu da, ortak bir insancıl töresel yapıyı yaratmaya itmektedir.

Tüm bu ortak yanları, Sokrat'ın bir tek tümcesinde bulmaktayız: "Kendi kendini tanı" ya da "Kendini bil" <sup>8</sup> Delphe tapınağının üzerinde yazılı olan bu deyimle, usun gücüne inanç, bu gücün gerçekte, usun kendi yarattığı ilkeler ve kategoriler yoluyla, kendisini, kendisi olarak tanıyabilen bir güç olması dile getirilmektedir. İşte bu güç sa-yesinde, insan varlığı, gerek değişiminde ve gerek düşüncesinde ilk devimi yaratmakta-dır. Böylece, düşüncenin saltık oluşu devim içinde ve devim ile birlikte vurgulanmakta-dır. Çünkü, Sokrat, hem sofistler tarafından yıkıldığı kabul edilen bilimi, hem de yoz-laşmış ahlâk ve dini kurtarmayı amaçlıyordu. Bu nedenle, bilimsel, dinsel ve ahlâksal kuşkuculuğa neden olan anlıksal (zihinsel) etkenleri yıkarak yerine evrensel çapta ve evrensel nitelikte bir yöntem koymak gerekmekteydi. İşte, "Kendi kendini tanı" buy-ruğu, onun hem yöntemine, hem de felsefesine temel oluşturdu ve bu felsefenin evren-sel işlevini belirledi. Demek ki, Sokrat'ın felsefesinde, "kendini tanımak ve bilmek" belli bir bilimin konusu olmayıp, tüm bir bilimin kendisidir. Çünkü, insan varlığı, ken-dini tanıdığı ve öğrendiği sürece, yalnızca, gerçeği bulmaya yarayan mantık kurallarını ve yasalarını keşfetmekle kalmaz, aynı zamanda ahlâksal davranış kurallarını da, yani İyi ve Kötü'yü de elde eder. Kendini bilmek ve öğrenmek, insan varlığının kendi iç göz-lemine dayanarak bir tür ahlâk felsefesi içinde yaşamasının ön koşulu olarak algılanır. Bu ise, bir ahlâk felsefesini bilimsel bir yapı olarak başlatmak demektir. Böylece, bu olgunun kaçınılmaz sonucu, felsefenin evrensel konusunu değiştirir: Bundan böyle, fel-sefe, tüm varlığın niteliği ve tözüne ilişkin irdelemeler üzerine kurulmaz, tam tersine,

insan varlığının oluşturulmasını kendine erek edinir. Böylece Sokrat, ahlâk alanında salt, değişmeyen ve genel olan, yani evrensel boyutlarda oluşan ve bu boyutlarda içerilen kavramları araştırmak ve keşfetmek istiyordu.<sup>9</sup>

Burada, dikkat edilmesi gereken nokta, bilincin, düşünce olarak, kendine özgü devimini, yine kendisinin başlatması olgusu ve başlatabilmesi yeteneğidir. Başka türlü belirtilirse; düşünce ve us bileşimi, kendisini, kendi başlatmış olduğu devim içinde var kılmaktadır. Örneğin, Hegel, buna, "Zum Dasein"<sup>10</sup> diyecek, *Felsefe Tarihi Üstüne Dersler* adlı yapıtının "Giriş"inde bu kavramı açıklamaya koyulacaktır: Bilinc, düşünce olarak ve düşünce de bilinç olarak kendini dışlaştırmaktadır. Bu olgu ise, bilinç ve düşüncenin dışa dönük bir yansıma yaratması gerçeğidir. Bu da, insan varlığının kendi kendini tanıması değil midir? Ya da insan varlığının kendi kendini tanıması daha başka bir biçimde gerçekleşebilir mi? İşte, bu sorunsalın içinde, insanın doğası ve biçimlenişi somutluk kazanıyor. Yalnız, Sokrat'ın ve Hegel'in ileri sürdükleri savların arasındaki fark şuradan ileri geliyor: Sokrat'ın felsefesinde, insan varlığı, düşünce ve bilinç olarak, daha, belli bir tarihsellik kazanmamıştır. Oysa, tam tersine Hegel'de, Us, Bilinç ve Ruh üçlüsünün bileşimi Tin olarak tarihsellik kazanır.<sup>11</sup>

Böylece Hegel, Sokrates ve Platon düşüncesinde, –"kendi kendini tanı" buyruğundan kalkarak –, insan doğasının, onun geçirdiği değişimlerin, yarattığı devimin, yine insan varlığının özünün birer dışlaşması, ama sürekli olarak bir üst düzeyde dışlaşması olarak düşünülmeli gerektiğini savunmaktadır: "...ruhun özünün, yani ruhun varlığının, yine ruhun devimi olduğunu biraz önce belirttik. Doğa da ruh gibi, değişimlerinde, yeniden yinelenmelerdir. Ve devimi ancak değirmindir (circulaire) –dönüp dolaşan yine aynı yere (noktaya) gelen. Daha belirlilik kazandırılarak söylenirse, bu devim, (iş-eylem olarak) kendi kendini tanımaktır. Ben'im –(buyum); kesin ve saltık bir biçimde, yalnızca canlı bir organizmayı (organizma olarak buyum); ruh olarak, ise, yalnızca kendimi tanıyabildiğim ölçüde, (...), kendi kendini tanı, – tanıyan Tanrı'nın tapınağı olan Delf'in üzerindeki yazı-ruhun özelliğini içeren ve yansıtan (karakterini) saltık buyruktur. Bilinç, özellikle, bunu kapsamaktadır; ben kendim için varım, ben kendim için nesneyim. Bu yargının sonucunda ve sayesinde, kendimi kendimden ayırt ederek, ruh kendini ayrı (farklı) kılar (Zum Dasein), kendini, kendi kendine dışlaştırır, kendini dış dünyada var kılar, bu da, daha doğrusu, genel anlamda kavranılan doğasal bir varlık olarak var olmaktan ayrılır. Oysa, dışlaşmanın görüntülerinden birisi de zamandır. Doğa felsefesinde anlatılması gerekli bir oluş (yapı), sonlu ruhun felsefesinde anlatılması gerektiği gibi."<sup>12</sup> Hegel'den aktarılan bu alıntıda, anlatılmak istenen gerçekte şudur; daha doğrusu, burada gizil olarak yatan amacı belirleyelim: "Her şeyin temeli olan ve dünyayı kendi içinden üreten mutlak ve nihai"<sup>13</sup> bir varlığa gereksinim vardır. Hegel, bu varlığı, Sokrates'in belirttiğimiz sözünde bulmuştur. Çünkü, o sözde ortaya konan varlık biçimi *evrensel* bir varlık biçimidir. Daha doğrusu, evrensel'in, kavram olarak kendisidir. Yani, onun yansıttığı gerçektir. İşte, bu nedenle, dışlaşma olgusu söz konusudur. Çünkü, görünüş, gerek Sokrates, gerek Platon ve gerek Hegel felsefelerinde, gerçekliğe bağımlı olmalıdır. Varlığını, kendi gerçekliği doğurmakta, bir biçimde de, onun tarafından üretilmektedir. Bu, şu demektir: Görünüşün varlığı bağımlıdır, kendi gerçek'ine bağımlıdır. Böylece, Gerçeklik kavramından şunu anlamaktayız: Evren'de bir Tek Gerçek vardır. Her tür başka şey, görünüş ve görüntü olarak, bu Tek Gerçek'in birer ürünüdür. Demek ki, İdealist felsefe için, evrensel olan, evrensel Tek Gerçek'i içeren evrenselidir.

Şu halde, var olan her tür varlık, tüm evren, ancak bir görünüştür ve evrensel olanın kendisinden doğmaktadır. İşte, "kendi kendini tanı" tümcesinde anlatılmak istenen bu evrenselden türeyiş ve geçirilen aşamaların bilinmesi gerekliliğidir. Platon'un İdea'lar kuramı ve Hegel'in Tin (Us, Ruh ve Bilinç bileşimi) bunu kanıtlamaya çalışır.<sup>14</sup> İnsan varlığının, tüm yapısıyla, idea'ların oluşturduğu bir varlık olarak ele alınması Platon felsefesinde ne ise, Hegel felsefesinde de, tinsel dünyanın oluşturduğu bir varlık olarak ele alınması aynı şeydir. Yani, kısacası, İde'ler bilgisinin ışığında var olmaktır. Bunun böyle olduğunu, insan varlığına anlatma görevini de, ancak felsefe yüklenir. İnsan'ın varlık. olarak kendi kendini tanıması eğitimi, yalnızca "doğrunun ve en iyinin bilinci"ne ulaşmakla gerçekleşir: "Felsefesinin oturduğu, kurduğu ülke hakikatın ülkesidir, biz de felsefeyi işleyerek o ülkeye katılırız. Yaşamda doğru, büyük ve tanrısal ne varsa hepsi ide'nin eseridir; felsefenin amacı da ide'yi gerçek ve tümel biçimde yakalamaktır. Doğada aklın eseri zorunluluğa zincirlidir. Ama Tin'in ülkesi özgürlüğün ülkesidir. İnsan yaşamının bağını meydana getiren ne varsa, insan için değer taşıyan ne varsa hepsi tinsel tabiattadır; tinin bu ülkesi de ancak doğrunun ve iyinin bilinci, yani ide'ler bilgisi sayesinde var olur... Hakikat sevgisi ve tin'in gücüne inanma, felsefi araştırmanın birinci koşuludur. İnsan, insanlık onuru duygusunu taşımalı ve kendini en yüksek hakikatlere ulaşabilecek güçte görmelidir. Tinin büyüklüğünü ve gücünü ne kadar fazla değerlendirirsek değerlendirelim, gene de abartmış olmayız. Evrenin gizli özü, hakikat sevgisine karşı durabilecek güce sahip değildir. Onun önünde evren, kendini açığa vurma ve tabiatın zenginliklerini, derinliklerini ortaya sermek zorundadır." diyor Hegel, "22 Ekim 1818 Söylevi"nde. İşte, Sokrates ve Platon da, yaratacakları felsefeler ve idea'lar dünyası ile gerçeklerin ülkesini bulmaya ve oluşturmaya koyulacaklardır. Tüm yaşam çerçevesinde, "doğru", "büyük" ve "tanrısal" olarak ne bulurlarsa, saltık bir biçimde İde'nin bir ürünü olarak göreceklardır. Onların da amacı, Hegel'in söylevinde belirttiği gibi, İde'yi, gerçek ve tümel biçiminde yakalamak olacaktır. Çünkü, onlara göre de, insan varlığının yaşamına anlam kazandıran her bir şey "tinsel tabiat"ta rastlanandır. "Tinin bu ülkesi" — başka bir deyişle Platoncu töresel evren — "doğrunun ve iyinin bilinci" olarak belirlenince, "ide'ler bilgisinin" gerçek değeri ve etkisi anlaşılmaktadır. Bunun için de, kaçınılmaz bir biçimde, evren ve onun "gizli özü" "hakikat sevgisine" açılmaya zorunludur. Zaten, bu başka türlü de düşünülemez ve algılanamaz.

Bu nedenle de evren, kendini dışlaştıracak, açığa vuracak ve doğanın tüm zenginlikleri ve gizleri tek tek keşfedilecek ve yeniden düşünce aracılığıyla evrensel bir anlam kazanarak, evrensel boyutlara ulaşacaktır. Eğer, insan varlığı kendi kendini tanımaya zorunluysa, bu buyruğu bir görev sayıyorsa var olmak için, tek amacı da, kendinin geçirdiği evrimleri irdelerken ve öğrenirken, doğayla bütünleşmek olacaktır. Bu olgu, Sokrates ve Platon'da töresel yapıyla özdeşleşirken, Hegel'de de tinsel yapıyla özdeşleşir. Oysa, her üç filozofta da araç ve amaç İde'nin kendi tümel ve gerçek yapısıdır. İşte bu noktada diyalektik, Platoncu ve Hegelci felsefelerde genellikle öзде aynı kalırken, yapıda bazı değişikliklere uğrar. Değişikliklere uğramasının nedeni de İde'yi daha evrensel boyutlarda ele almak ve İde'ye daha modern bir anlam kazandırmaktır. Aynı zamanda, bunlar, tarihsellik kazandırma çabaları olarak da yorumlanabilir.<sup>16</sup> Bunun yanı sıra, başka bir şeyi daha gerçekleştirmek gerekmektedir; çünkü, bu gerçekleştirilmesi gereken, aslında idealizmin temel ilkelerini oluşturacaktır: Bilme ile Varlık'ın özdeşliği. Örneğin, Platon ve Aristoteles'in felsefeleri, hemen hemen tamamen bu özdeşlik özelliğine dayanır. "Ama Yunanlılar bunu doğal bir şey sayarken, Hegel felsefesinin, bilinçli

olarak, formüllendirilmiş bir parçası yaptı."<sup>17</sup> Kaldı ki, Sokrates'in "kendi kendini tanı" buyruğuyla, bilme ile varlık'ın özdeşliği, bir ölçüde Platon ve sonraki filozoflar için yeniden başlatılmış oldu.

Sokrates ve Platon'un ahlâksal idealist felsefelerinde dikkat edilmesi gereken başka bir önemli ve özgün özellik de şudur: Karşıt ve çelişmekte olan olgu ve ilkelerin çıkarımlarından kurulan doktrinlerin oluşturdukları UYUM'dur. Uyum sözcüğünü bir kavram olarak ele alırsak, onda, gizli olarak, bağdaşmak ve bir arada olabilmek yetilerinin de içerildiğini görebiliriz.<sup>18</sup> Bu nedenle, doktrinleri biçimlendiren ilkelerin günlük yaşamadaki uygulamalarına bakmak yeterlidir. Çünkü, bu uygulamalardan, davranış kuralları, öğütler, akıl vermeler, temel töresel ilkeler ve kurallar çıkmaktadır. Yalnız, burada açıklanması gereken bir nokta vardır: Birbirlerine karşıt ve birbirleriyle çelişmekte olan ilkeler, kavramların mantıksal yapılarından ve güçlerinden çok, varsayımların yapılarında ve güçlerinde bulunurlar ve oradan çıkarlar. Yani, birbirlerine karşıt ve birbirleriyle çelişmekte olan ilkeler, mantıksal bir yapıya ve güce sahip kavramları oluşturmazlar. Tam tersine, kavramların mantıksal işlevini yüklenebilecek güce, onlar gibi, bazı konuları irdelemede kullanılabilecek varsayımları oluştururlar. Böylece, birbirlerine rakip varsayımlar, sonuçta, bizi, aynı yargılara (sonuçlara) ulaştırırlar.

Demek ki, Sokrates'te biz, iki ayrı biçimde gerçekleştirilen irdemeyle bağlantılı bir yaklaşım örneği buluyoruz.

#### c) Konu ya da Tema'lara İlişkin İrdemelerde Sokrates'in Yaklaşım Özellikleri ve Tümevarım Örnekleri

Bu yaklaşım örneklerini içerdikleri durumlara göre belirleyelim:

**BİRİNCİ YAKLAŞIM:** Sokrates'in konu ya da temalarla ilgili irdemelerde ortaya çıkan girişimi, birbirine bağlı iki ayrı noktada belirlenir: Birincisi; erişilmez olarak kabul edilen nesne'de, anlaşılması ve bilinmesi çok daha kolay olan özne'nin (insan varlığı) irdelenmesi amacıyla, evrensel incelemenin kendine özgü öznesini belirlemek. Bunu, Delf Tapınağı'nın buyruğunda bulmuştu zaten Sokrates. "Kendi kendini tanıma"nın işlevi ve bu konuda "Cicero'nun sözlerinin anlamı, Sokrates'in üstlendiği görevi dile getirmektedir. Felsefeyi, doğa'nın derin özünde gizli yatan ve saklı duran şey'lerden kurtarıp, onu ortak yaşama (toplumsal yaşam), iyi ya da kötü diye niteleyebileceğimiz her tür erdem ve kusur (kötülük)'un araştırmasına yöneltmiştir. İnsanoğlunun varlığını, her zaman ve her yerde, insanoğlunun gerçekleştirmek istediği derin araştırmanın asıl öznesi durumuna erdirmişti."<sup>19</sup>

Cicero'nun, Sokrates'e ilişkin kanısı, belli bir gerçeği saltık bir biçimde vurgulamaktadır: İlk Yunan doğa filozofları —ki bunlar ilkel idealist materyalist düşünürlerdi—'nın yaptıklarının tam tersine, Sokrates, insan varlığını ön plâna çıkararak, ona, organik bir yapının yanı sıra, inorganik ve evrensel boyutlarda var olan başka bir yapı kazandırmak istemekte ve tüm felsefesi de yalnızca bunu amaçlamaktadır. Doğa felsefesinin üstüne başka bir tür felsefe uğraşısını yerleştirerek, insan varlığını, yalnızca madenin anlatımıyla sınırlamayı yadsılamak ve gülünç bulmaktadır. Doğa felsefesinin üzerine yerleştirdiği felsefe, evrenin insan usunun süzgecinden geçerek, insan varlığının incelenmesiyle birlikte kazanacağı töresel ve İdea'nın getirdiği kavramlar dizgesinin idealist açıklamasıdır. Bu da, gerçekte, Pythagoras, Herakleitos ve Elealılar okuluna vb.

karşı oluşan bir tepkidir.<sup>20</sup> Bu nedenle, Ciceron'un da belirttiği gibi, Sokrates için, doğa ve evren'e ilişkin bilgileri toplamadan önce, insan varlığını bir araştırma öznesi olarak ele almak, onun günlük toplumsal yaşamından bazı ilkeler elde etmek ve bu ilkeleri evrensel töresel yasalara dönüştürmek gerekiyordu. Böylece, idealist düşünceyle materyalist düşünce arasında tarihsel katı polemik (tartışma) başlamış oluyordu. "Kendi kendini tanı" buyruğu ile, kendini doğa ve evrenden, yani maddeden kalkarak tanı buyruğu arasındaki savaşım olacaktır bunun adı.

Aristoteles'e göre, ilk filozoflar şu iddiada bulundular: "Bütün şeyleri meydana getiren, bunların ilk çıkış yeri olan ve sonunda her şeyin son bulunduğu, kendi belirlemelerinde değişmekle beraber töz olarak hep aynı kalan şey-bütün varlıkların unsuru ve ilkesi budur... Bundan dolayı onların kanısınca, hiç bir şey ne var olur, ne de yok olur, çünkü aynı doğa temel varlık her zaman ayakta durur."<sup>21</sup> Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nden yararlanılarak, Aristoteles'ten alınan bu parça, bize şunu anlatmaktadır: Doğal görüngüler sonsuz bir çeşitlilik gösterirler. Ve bu çeşitlilikler de birbirleriyle olan bağlantılarından dolayı, doğayı tümüyle oluşturan bir birlik ortaya çıkarırlar. Saf (arı) haldeki kendiliğinden materyalizm, bu birliği başlangıçta çok doğal bir olgu olarak algılamıştır. Zaten, saf haldeki materyalist düşüncenin tümünde de bu birlikten söz edilmek istenir. Örneğin, Thales, onu, suda arar, yani, belirli biçimde maddesel olan, özel ya da özel olmayan bir şey, öge (doğasal öge) içinde bulmaya çalışmaktadır. Öyle ki, insan varlığının en önemli ve belirgin özelliklerini de, bu tür maddelerden çıkarmaya çalışmışlardır. Miletli Thales'te Tanrı-Su-Anlık (zihin) üçlüsünün alışverişi, Herakleitos'taki Logos-Ateş-Us üçlüsünün bağlantısı vb. söylediğimize kanıt oluşturabilecek birer somut veridirler. Ciceron, bu konuda, şunları söyler, —özellikle Thales'le ilgili olarak— "... her şeyin temel maddesinin su olduğunu ve Tanrı'nın ise sudan her şeyi meydana getiren bir zihin olduğunu ilân etti."<sup>22</sup> Hegel ise, doğrudan doğruya, bu Tanrı-Su-Anlık (zihin) üçlü bağlantısına karşı çıkacak ve bu tür belirlemelerin anlamsızlığını vurgulayacaktır. Çünkü, Sokrates ve Platon, —yani klâsik idealizm gibi— Hegel de Tanrı'yı —ne Thales gibi suda ve ne de Herakleitos gibi ateşte—aramayacak —onun doğuşunu ve kaynağını İde'ye bağlayacak ve İde'yi sonunda yeniden Tanrı'ya ulaştıracaktır. Başka bir deyişle, Hegel'e göre, Tanrı'nın kaynağı madde olamaz, ancak İde olabilir. Bu madde İde savaşımını Sokrates başlatmış, Platon biçimlendirmiş ve Hegel de modern boyutlarda sürdürmüştür.

Ayrıca, Hegel, haklı olarak, Miletli Thales'le ilgili belirlemenin Ciceron tarafından yapılmış bir ek olabileceğine de dikkatleri çekmektedir: "Bununla birlikte, Thales' in ayrıca Tanrı'ya da inanmış olması burada bizi ilgilendirmiyor; burada, varsayım, inanç halk dini olarak söz konusu değildir... kendisi sudan her şeyi yaratmış olduğu yollu, Tanrı'dan söz etse bile, biz bu yoldan böyle bir varlık konusunda daha fazla bir şey öğrenmiş olmayız... bu, kavramı olmayan boş bir sözdür."<sup>23</sup> "Kavramı olmayan boş bir söz" olarak nitelendirilmesinin nedeni, Hegel'in zamansal durumu göz önünde bulundurmasıyla ilgilidir. Çünkü, Thales olgusu, İ.Ö.600 de geçer. Oysa, Hegel için, Tanrı, İsa'nın yeryüzünde varlığını somutlaştırmasıyla kavram kazanır.<sup>24</sup> Üstelik, İsa madde değil, tam tersine ruh'tur. Bu ruh ise, Tanrı'nın ruhu olarak evrenseldir. Önemli olan da, kavramın kendisi değil, bilinçsel inançtır: "Din bir kavram değildir"<sup>25</sup> Çünkü ve böylece, insan varlığının doğasını genel bir kaç kavrama indirgememek gerekmektedir.<sup>26</sup> 1795 yılında yazdığını, Hegel bu kez, 1800'de yine şu biçimde dile getirecektir: "Tanrısallık üzerine düşünülerek söylenen her şey saçmadır."<sup>27</sup> Bu savın ne-



deni de çok basittir Hegel'e göre: "Tanrı öğretilemez, öğrenilemez, çünkü, o yaşamdır ve yalnızca yaşam aracılığıyla algılanır" yani kalp ile ve hattâ "Yaşamdır, Ruh'tur fakat kavram değildir."<sup>28</sup>

Sokrates ve Platon'un çizgisinde Hegel, ilk maddeci filozofların kurdukları Tanrı doğurtma üçgenlerini maddeye değil de, İde ve Ruh'a maletmektedir. Böylece, ilk Yunanlı filozofların, her şeyi, – Tanrı'nın yaratılışında olduğu gibi– insanoğlunun da yalın doğaya maletmek istemeleri, Sokrates ve Platon'un töresel insan yapısını oluşturmaya ortam hazırladı. Örneğin; Milletli Anaksimandros'un belirttiği gibi, insan, gerçekten de "... sudan karaya çıkmış bir balıktan" mı oluşmuştur? Plutark, Milletli Anaksimandros'un bunu savunduğunu söylemektedir.<sup>29</sup> Plutark (Plutarch) ise, başlangıç ve temel öge olarak sonsuz olanı kabul eder; ilk doğa filozofları gibi, hava, su ve ateş vb. gibi niteliksel belirleme yollarına başvurmaz.<sup>30</sup> Oysa Hegel, gerektiğinde, sonsuz şeyi "belirlenmemiş madde olarak" doğru bir biçimde niteleyecektir. Daha yalın olarak söylersek, yani ona, "belirlenmemiş madde olma" niteliğini kazandıracaktır.<sup>31</sup>

Demek ki, ilk neden ve temel ögeyi arama, ilk Yunanlı doğa filozofları için evrensel bir amaç olarak kabul edilmiş ve böylece, örneğin, Anaximenes, havanın varlığında ilk neden ve temel ögeyi bulurken, onu sonsuz olarak da ilân edebilmiş<sup>32</sup> ve "her şeyin ondan çıktığını, gene onda çözüldüğünü" söyleyebilmiştir.<sup>33</sup> Burada havanın, aynı zamanda nefes, yani ruh olarak düşünüldüğüne dikkat etmeliyiz. Hegel bu konuda şu açıklamayı yapar: "Hava demek olan ruhumuz bizi nasıl bütün olarak tutuyorsa, bütün dünyayı da bir ruh ve hava tutar. Ruh ve hava aynı anlama sahiptirler." <sup>34</sup> Plutark'ın bu sözlerini bize aktarmakla Hegel, hava ve ruh arasında nasıl bir özdeşlik kurulduğunu göstermek istemektedir. Çünkü, bir ölçüde, Hristiyan dinindeki Nefes, Ruh ve Tanrı özdeşliği bize, ilk doğa filozoflarının özdeşlik biçimlerini anımsatmaktadır. Bu anımsatma olgusunun da Hegel felsefesinde salt bir etkisi görülmektedir. Ayrıca biz biliyoruz ki, hava ve dolayısıyla ruh İ.Ö. 555 yıllarında evren, doğa ve bireyi açıklamak için evrensel bir ortam olarak düşünülüyordu. <sup>35</sup>

Tüm bu açıklamalar ve tanımlamalar, ilk Yunanlı doğa filozoflarının ortak amaçlarını belirler: Her biri, kendine göre, ilk özü aramakta ve bunu maddenin belirli bir biçiminde bulmaktadır. Aristoteles şu sözleriyle, bizi bu konuda aydınlatmak istiyor: "Bu en eski filozoflar, ilk özü maddenin bir biçiminde bulurlar. Hava ve su (ve belki de Anaksimandros her ikisi arasındaki bir çeşit ara yerde) daha sonra Herakleitos ateşte buluyor, ama hiçbiri, çok karışık bir bileşik olduğu için toprakta bulmuyor." <sup>36</sup> Çünkü, toprak, onlara göre öz olarak kabul edilebilecek bir madde türü değildir. Bileşiminde birçok doğal ögenin (element) bulunması, onu bu nitelikten -yani saf olma niteliğinden- yoksun kılmaktadır. Oysa, su, hava ve ateş'te bu saflık (arılık) bir ölçüye değin varolabilir. Kaldı ki, özü öz yapan, işte bu saf olma derecesidir. Üstelik bunun yanı sıra, Aristoteles'e göre, devinin kaynağı da belirlenmeden bırakılmıştır, bu ilk filozoflar tarafından. <sup>37</sup>

Oysa, ilk Yunanlı doğa filozoflarının ilk neden ve temel ögeyi aramaları ve bunu basit bir biçimde de olsa, maddenin yapısında bulmaları çabasına karşın Sokrates ve Platon okulu, bu kez, ilk neden ve temel ögeyi ne yalın sözde ve ne de basit maddede arayacak, tam tersine, töresel (ahlâksal) dünya ile bilimsel dünyanın birleştirilmesinden oluşan insan varlığının özünde bulacaktır. İşte, bu özün yapısında, onu oluşturan iki karşıt vardır: İYİ ve KÖTÜ kavramlarıyla nitelenen erdem ve eksiklik olguları. Onlar,

insan varlığının yapısının özüdürler. Çünkü, Sokrates, "kendi kendini tanı" buyruğunun anlamını açıklarken, kendini bilmekten söz etmektedir. Oysa, kendini bilmek, Sokrates'e göre, belli bir bilimin konusu olmaktan çok, başlıbaşına bir bilim oluşturan bir devimdir. Kısacası, tüm bir bilim, yani bilimin kendisidir. Kendisini öğrenecek insan, gerçeği bulmaya yarayan mantık kurallarını aramaya koyulurken, aynı zamanda, töresel bir dünyanın da ürünü olduğunu sezinler. İşte, o zaman, mantık kuralları ile birlikte töresel varoluş kurallarını da, yani İYİ ve KÖTÜ denilen değere dayalı nitelemele-ri de elde eder. Kendini bilme işlevi ve görevi, insan varlığını, kendi iç gözlemine dayanan belirli bir ahlâk felsefesi yaratmaya iter. Böylece, insan varlığının var olma amacı belli bir değişime uğrar. Bu değişim, evrensel bir değişimdir. Çünkü, felsefenin konusu, Sokrates'e dek, tüm varlığın niteliği ve tözü iken (ontoloji), imdi, onun etkisiyle, içerik değiştirmiş ve insanın oluşturulması olarak belirlenmiştir. Bundan böyle, felsefe, ahlâk'ta (töresel dünyada) değişmeyen ve genel olan kavramları araştırmaya ve keşfetmeye koyulacaktır. <sup>38</sup> Biz buna, *BİRİNCİ YAKLAŞIMIN BİRİNCİ DURUMU* diyeceğiz.

İkincisi; Sokrates, genel olan bu kavramların araştırılmasını ve keşfedilmesinin yollarını öğretirken, ahlâk'a da belli bir biçim ve içerik kazandırır. Onun felsefi ve bilimsel uğraşısının özübudur aslında. Öğretilen nedir?... Sokrates'i ahlâk biliminin yaratıcısı ve kavramlar felsefesinin başlatıcısı olarak da ele alırlar. Bu konuda, Xenophon ve Aristoteles aynı şeyi söylerler. Yani, her ikisi için de, Sokrates, ahlâksal ve kavramsal felsefenin babasıdır. Bu felsefeyi öğretirken de, kendisine özgü yöntemi belirlilik kazanmaktadır. "Sokrates, der Aristoteles, erdemleri ele alır ve onları evrensel ölçülerde ve boyutlarda belirlemeye çalışır...; şeyler'in gerçekte ne olduklarını araştırır. Kıyaslamalara koyulur. Tasımların ilkesini ve şeylerin bu tasımların sonucunda oluşabileceklerini kanıtlamak ister. Bu nedenle, bilimin oluşumunu hazırlayan tümevarımcı çözümlemeler (usavurmalar) ve evrensel belirlemelerin her ikisi de, haklı olarak Sokrates'e mal edilmektedir. Fakat, Sokrates'e göre, evrenseller ve tanımlamalar, kesinlikle birbirlerinden ayrı tutulmuş varlıklar değildir; bunları birbirlerinden, platoncular ayırmışlar ve onlara İdea adını vermişlerdir." <sup>39</sup> Aristoteles'in sözlerini irdelemeye çalışalım ve ne anlatmak istediğini çözümleyelim: Sokrates'e göre, ahlâk biliminin (Etik) oluşma ve varolabilme koşulları, tümevarım yollar aracılığıyla, belli bir yöntem çerçevesinde evrensel genel kavramların ortaya çıkarılmalarıyla sağlanır. Buna bir örnek vermek gerekirse; Sokrates, bazı kavramların ne olduklarını, yani niteliklerini araştırırken tümevarım yoluna başvurmuştur. Bu kavramlar hangileridir?... Hak ve haksızlık, acıma ve merhametsizlik, ölçülülük ve cesaret, iyi ve kötü vb... gibi kavramlar örnek olarak verilebilir. Burada usa bir soru geliyor: Böyle bir işlemde, yalnızca tümevarım yeterli midir? Sokrates bunun yetersizliğini bildiğinden dolayı, işte bu nedenle, en yalın andırışlardan (benzetme ve örnekleme-analoji) yararlanır. Böylece, anlığı (zihin) en yalın ve en gerekli noktaya yönelterek, özü ortaya çıkarmaya çalışır. Çünkü, tanım ve belirleme, bu özün anlatımı ve belirlilik kazanmasıdır. Bu da, *BİRİNCİ YAKLAŞIMIN İKİNCİ DURUMU*'dur.

Bu noktada çok önemli bir durumla karşılaşırız: Xenophon ve Aristoteles'e göre, Platon, idealar kurumunu oluştururken, diyalektikten anlatım ve açıklama aracı olarak ve Sokrates'im yönteminden de yararlanmışır. *BİRİNCİ KESİNLİK*.

Sokrates, diyalektik sözcüğünü ve onun içerdiği niteliği bilmektedir. *İKİNCİ KESİNLİK*. <sup>40</sup>

Ayrıca, bunun yanı sıra, Sokrates, düşüncelerden çok cinsleri aramayı kendine uğraş olarak seçtiğinden, idea'lar hakkında bir bilgiye sahip değildi. *ÜÇÜNCÜ KESİNLİK*.<sup>41</sup>

Oysa, İdea'lar kuramı, kesin bir tanım kavramına dayanmak zorundadır. - Aristoteles bunu güzel bir biçimde farketmiş ve *Metafizik*'inde belirtmiştir. *DÖRDÜNCÜ KESİNLİK*.<sup>42</sup>

Aristoteles, idealist doktrini, Platon'dan çok Sokrates'e maletmek istediğinden ötürü olacak ki, Platon'u, Sokrates'in özgün buluşlarını bir ölçüde geliştirmek ve daha da yoğun bir içerik kazandırmakla niteler. İşte bu nedene dayanarak, Sokrates ile Platon arasında önemli bir ayırım bulur. Bu da, 1) Kavramların bulunuş ve kullanılışı. 2) Tümevarımın yöntemin belli bir yanını oluşturmaları. Oysa, Sokrates, evrensel şeylerle tanımları birbirlerinden ayrı algılamazken, Platoncular, özellikle tanımları, ait oldukları şeylerden ya da evrensellerden ayrı ayrı algılamakta direnmişlerdir. Bu nedenle, Platon, Sokrates'i, bir tür, yeniden ele almış, onu yeniden değişimlere zorunlu kılmıştır. *BİRİNCİ GÖRÜŞ*. Ayrıca, Aristoteles'e göre, Sokrates, yalnızca erdemleri açıklamakla uğraşmıştır. *İKİNCİ GÖRÜŞ*.

Aristoteles'in bu ikinci görüşüne ve tutumuna, É. Bréhier (Felsefe tarihçisi) karşı çıkmakta ve onun yanlış olduğunu kesinlikle belirtmektedir. Çünkü, Bréhier'e göre, Sokrates'in gerçek amacı, erdemleri ve bu nedenle de kavramları belirlemek ve tanımlamak değildi. Eğer Aristoteles'in bu konudaki savı gerçekten doğru olsaydı, Platon, Sokrates'in cesareti - *Euthyphron*'da olduğu gibi - ya da ılımlılığı (ölçülülüğü) - *Charmide*'de olduğu gibi - tanımlamaya ve belirlemeye koyulduğu bir sırada, üstadının yönteminin başarıya ulaşamayacağını üzerinde durmayı kendisine görev edinmezdi. Yine Bréhier'e bakılırsa, tüm diyalogların anlatım ve açıklama biçimi, biraz önceki savını kanıtlamaktadır.<sup>43</sup> Çünkü, Sokrates'in amacı, tanrıların isteğiyle bağlı olduğu ve çok sevdiği Atinalıları "bir atı, mahluz, nasıl devime koyarsa (harekete geçirirse), aynı biçimde uyaracaktır." İşte bu nedenle de Sokrates, kendi deyimiyle, Atinalıları, "sabahtan akşama dek, yakalarına yapışarak, teşvik eder (özendirir), yüreklendirir, gerekirse azarlar."<sup>44</sup> Çünkü, Sokrates'in gerçek amacı, insan varlığına, kendinin ne olduğunu anlatmak ve tanıtmak olduğundan, yalnızca erdemleri açıklamakla yetinmemekte, aynı zamanda, insan varlığını eğitmekle de uğraşmaktadır. É. Bréhier'in söylemek istediği de işte budur.

İnsan varlığını araştırmanın ve incelemenin merkezi yapmak ve bunun yanı sıra onu, belli bir amaç için eğitmek, *İKİNCİ YAKLAŞIM*'i hazırlar.

*İKİNCİ YAKLAŞIM*: Sokrates, kavramları tümevarım ile evrenseller olarak elde eder. Bu nedenle de, bir konunun çözümlenmesinde, genellemeleri kullanabilecektir artık. Ayrıca, insan varlığına "kendi kendini tanı" buyruğunun anlamını da açıklamıştır. Kendini bilmekle insan, aynı zamanda, neleri bilmediğinin de bilincine ulaşmaktadır böylece. Bunun için de, hiç kuşkusuz, gerçeği yaratabilecek ve ruh ile bağlantısını kurabilecek, daha yalın söylersek, ruhta gerçeği yaratmaya yarayacak kuralları tümüyle gözönünde bulundurabilen evrensel mantıksal kurallara önem vermek gerekmektedir. İşte, bu noktadan kalkarak, kendi kendini öğrenmek isteyen Sokrates hiç çekinmeden, kendi bilgisinin sınırlılığını itiraf eder. Bu olguyu bir gerçek kabul ederek, arama ve bilme yoluna koyulur. Böylece, töresel yapıyla (tutumla) - bir alçak gönüllülük dersi vermek isteği - bilgeliliğin birinci koşulunu ve derecesini (bilimsel tutum) - yanlışmanın

gerçekliği ve doğruluğu (yanılma gerçeği)– bağdaştırmayı bilmektedir. Bu töresel tutum ve bilimsel tutum bileşimi Sokrates'in kuşkusunu da dile getirir. Böylece, aynı zamanda, Sokrates'e özgü diyalektiğin ilk biçimi de ortaya çıkar.

Bu bilgilerden sonra bir genellemeler tablosu oluşturabiliriz:

<u>Birinci Durum</u>	: Evreni, doğayı ve insan varlığını oluşturmak ve anlatmak için, ilk neden ve töze gerek duyma.
<u>İkinci Durum</u>	: İlk Yunan filozoflarının evren, doğa ve insan varlığı'na ilişkin açıklamalarına karşı koyma. Onları reddetme olgusu.
<u>Üçüncü Durum</u>	: Böylece, maddeyi ilk neden ve yeterli töz olarak görmeme.
<u>Dördüncü Durum</u>	: Bir, ilk neden ve töz aramaya koyulma.
<u>Beşinci Durum</u>	: Töz olarak insan varlığını kabul etme ve bir ilk neden düşüncesi içinde, bu varlığın yapısını ele alma.
<u>Altıncı Durum</u>	: Bu yapı içinde, maddesel ve maddesel olmayan iki ayrı oluşum bulmak.
<u>Yedinci Durum</u>	: Bu yapıya, tek bir varlık (bileşim olarak) ya da iki ayrı oluşum olarak, iki tip yol aracılığıyla yaklaşım sağlamak.
<u>Sekizinci Durum</u>	: Kendi kendini tanıma işlevini başlatmak.

A) Bunun gerçekleşmesi için, gerek duyulan öğeleri bulup ortaya çıkarmak:

a) Kavramları, genel evrenseller olarak elde etmek.

b) Bunun için, tümevarım yolunu izlemek.

Böylece;

c) (a) ve (b)'yi kullanarak yöntemi bulmak; bu doğurtma ve keşfettirme yöntemidir.

B) Yöntemin özellikleri:

a) Yalın olandan katışık (bileşik) olana gidilir.

b) Tikelden tümele gidilir.

c) Özelden genele gidilir.

d) Olgudan deneye gidilir.

e) Olgudan sonuca gidilir.

f) Sıralanan bu şıkların tümünün bileşimi, bize gerçeği verir.

C) Yöntemin uygulanış biçimi:

a) Karşılıklı konuşma başlar.

b) Konu seçilir ya da kendiliğinden oluşur.

c) Konuşmacılardan birisi soru sorar. (Sormak işlemi başlar.)

d) Konuşmacılardan biri ya da tümü soru ya da soruları yanıtlamaya koyulurlar. (Yanıtlama işlemi başlar.)

- e) Konuşmacıların soruları ve yanıtları merkez özne'de toplanır.  
(Örneğin, Sokrates gibi.)
  - f) Alınan yanıtlar ya da sorulan sorular birbirleriyle karşılaştırılır.
  - g) Ortaya çıkan yeni sorular konuşmacılara yöneltilir. Bu sorular konuşma sürecinde oluşmuştur.
  - h) İlk amaç belirlenmiştir: Konuşmacıların çelişkiye düşmeleri.
  - i) Konuşmacılar çelişkiye düşerler. Böylece;
  - j) Tartışılan konuya ilişkin tanımların yetersizliği ortaya çıkar.
  - k) Aynı yöntem aracılığıyla ve yeterli olması koşuluyla, yenden yeni tanımlar aranmaya başlanır.
- Buradan da;
- k) Doğurtma yönteminin üç kuralı ortaya çıkar:
    - I) Tümevarım.
    - II) Tanım.
    - III) Tasım.

Dokuzuncu Durum : A) Nesne'yi, kendi oluşumunun esaslarını anlatan genel varsayımlara dönüştürmektir.

- a) Tümevarım yolu izlenir.
- b) Birtakım olgular, edimler ve örnekler ileri sürülür.
- c) İlk amaç belirlenir: Gerçeğe ancak, ruhun eylemiyle ulaşılabilir.

Bunun için gerekli olanlar şunlardır:

- I) Ruhun saf eylemi.
- II) Özellikle, kendimizde gerçeği yaratmak.
- III) Gerçek'i oluşturan koşulların kendimizde olduğunu bilmek.
- IV) Bilgiden dolayı, gerçeğe ulaşmak olanağının, bizde bulunduğunun bilincine ulaşmak.

B) Nesnenin yansıttığı gerçekliği algılamak.

C) Bu nedenle, kavramlara sığınmak.

D) Nesne'nin (eşya) kendisini değil de, içerdği gerçeği gözlemek koşulu.

Onuncu Durum : (8). Durumun tümü, Töresel (Ahlâksal) Evren'i verir. Buradan, ahlâksal amaç oluşur.

Onbirinci Durum : (9). Durumun tümü, Bilimsel Evren'i verir. Buradan, bilimsel amaç oluşur.

Onikinci Durum : Psikolojik belirleme olgusu.<sup>45</sup>

Onüçüncü Durum : SONUÇ : (8)., (9). ve (12). durumların birbirleriyle doğal ve ussal bağlantılarının sonucu oluşan bileşimdir. Bu da, Sokrates felsefesinin oluşturduğu ahlâksal ve bilimsel evrensel erektir.

Sokrates'in Amacı

≡ [Ahlâksal Evren & Bilimsel Evren & Psikolojik Belirleme] ⊃

Sokrates'in Felse.

[————— KENDİ KENDİNİ TANI ————— Olgusu]

[Sokrates'in amacı ≡ İnsan varlığı (Özne)]

biçiminde mantıksal bir formül (önerme) elde ederiz. Bu önerme, şunu anlatmaktadır bize: Her bir şeyin yansıttığı en gerçek esas aranmalıdır. Bunun için de, tanımlara gerekisim vardır. Tanımlar denildiğinde, usa ilk gelen şey, kavramların kendileridir. Bilimin yapılabilmesi için de, kavramların varlığı ilk ve evrensel koşuldur. Bir şeyin tanımlanması demek ise, o şeyin, tüm evreleriyle ele alınıp incelenmesi demektir. Çünkü, şey yapısında, tüm evrimlerinin birbirlerini izlemesinden dolayı, karşıt durumlar ve öğeler barındırabilmektedir. Örneğin, Sokrates, nesnenin, şey (eşya) olarak algıladığımız görüntüsüyle, karşıt bir olgu olarak içerdiği özellikleri ve nitelikleri uzlaştırmak gerektiğine inanmaktadır. Bunun için de, geçici ve sürekli oluşum evreleri ayırt edilmelidir. İşte, tümevarım, bize, bunu sağlamaktadır. *BİRİNCİ SONUÇ*.

Sokrates'in kendisinden önceki filozoflardan ayıran, ayrı kılan, bu tümevarım olgusudur. Çünkü, Sokrates'ten önce, bilinçli ve düşünceye tam olarak dayanan bir tümevarımı bir yol olarak izleme olgusu yoktu. Aristoteles, bu özelliği, "*Ethique à Nicomaque*" adlı yapıtında vurgulamaktadır: "Sokrates bize, tümevarımlı söylevlerle tanımlı getirdi."<sup>46</sup> Yalnız, burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, bu tümevarımın bir şeyi ortak algılayanın (sens commun) kamul duyunun tümevarımı oluşudur. Bu da, genel olma niteliğini içeren düşünce ve yargılardan başlar. Sokrates'e göre, izlenen bu yol, hiçbir zaman yanılmayan bir yöntemi oluşturur. *İKİNCİ SONUÇ*.

Bu belirlemelerle ilgili olarak, birkaç örnek verelim: Çünkü, bu örneklerde, anlığın (zihin) çalışma biçimini ve işlevini somut olarak görme olanağı bulacağız:

*TÜMEVARIM—ÖRNEK 1:* Sokrates, adalet'in ne olduğunu aramaya koyulduğunda, Ötidem'le giriştiği bir tartışmadan önce, adalet'le ilgili olarak herkesin de bildiği somut bir tanım ileri sürer: "Adalet, yalan söylememek, aldatmamak, başkalarını zarara sokmamak ve kendi cinsinden olanları köle haline getirmemektir."<sup>47</sup> Bu belirleme bir SAV'dır. Bu tanımın belli bir durumda ve belli koşullarda geçerli olabileceğini kanıtlamak nedeniyle, yine bu tanıma dayanan, fakat, tamamen karşıt birtakım sonuçlar çıkarmaktadır Sokrates. Bu sonuçlara göre; belli durumlarda ve belirli koşullar altında, yalan söylemek, aldatmak, zarar vermek ve köle olarak insanları esir almak, adaletin bize yüklediği görevler arasına girmektedir. Bu belirleme ise, bu kez bir KARŞI-SAV'ı oluşturmaktadır. Bunu biraz daha açıklayabilmek için, daha somut bir anlatıma dökelim; örneğin, herhangi bir generalin, düşman bir ulusu aldatarak zaferi kazanması, ahlâksızlık sayılamaz. Savaşın getirdiği zorunlu bir duruma göre, yenilgiye uğratılanın topraklarını işgal etmek, halkını tutsak kılmak da, aynı olgunun bir uzantısıdır. Bura-

da, böylece, adalet kavramının başka bir yanını görmekteyiz. Demek ki, sav ve karşı-savın çözümlemelerinden sonra, verilen ilk tanım, zorunlu olarak, değişime uğrayacaktır.

Bu değişimden ötürü, tanım, iki ayrı uygulama biçimi kazanacaktır: 1) Tanımın yansıttığı olumluluk (dostlara ilişkin), 2) Tanımın yansıttığı olumsuzluk (düşmanlara ilişkin). Kaldı ki, bu belirlemelerin yanı sıra, bir başka belirleme biçimi daha vardır. Bu da bize, tanımın uygulama biçimlerinin her zaman kesinlikle birbirlerinden bu denli ayırlamayacaklarını göstermektedir. Çünkü, ayırdığımız da yanlış bir sonuca varabilmekteyiz. Örneğin, aynen şu önermede olduğu gibi: "— Zira, cesareti kırılmış bir orduya cesaret vermek için komutanın söylediği yalanı hangi tarafa koyabiliriz? — Adalet tarafında sanırım.— Pekala, şimdi umutsuzluk içinde bulunan bir dostun kendini öldürmesi için silâhlarını çalacak olursam? — Jüpiter'e yemin ederim ki, bu da adalet cihetine! — Demek ki, bazı hallerde arkadaşlarınıza hile yapmak, onlardan bir şey çalmak veya onlara şiddet göstermek gerektir. Şu halde adaletin gerçek tanımı nedir?"<sup>48</sup> Böyle bir sorudan sonra, Sokrates, biçimsel bir anlatımla tanımı verir: "Yasal bir neden olmaksızın, dostlarının haklarına saldırmayan adaletlidir."<sup>49</sup> Bu önerme ise, sav ve karşı-sav'ı içinde barındıran bir BİLEŞİM'dir (Sentez).

Bu örnekten kalkılarak şu sonuçlara varılmaktadır:

- 1) İlk genel tanımlama evrensel durumu verir ve SAV'ı oluşturur.
- 2) Genel tanımlamanın özel durumları. Bu durum da evrensellik içerir. KARŞI-SAV'ı oluşturur.
- 3) Genel tanımlamanın içerdiği özel durumun ya da durumların yeniden genel tanımlamaya katılması ya da katılmaları yolu ile, genel tanımlama biçim değiştirir.
- 4) Böylece, genel tanımlama en son durumunu alır; evrensel saltık durumu ortaya çıkar.
- 5) Evrensel saltık durumun kendisi ise, BİLEŞİM (SENTEZ)'dir.

*TÜMEVARIM—ÖRNEK II:* Glokon politika ile uğraşmak isteyen bir gençtir. Sokrates, bu uğraşının dayanacağı gerçek amacı saptamak için, Glokon'la, bu iş hakkında şöyle konuşur: "— Saygı görmek istersen Devlet'e hizmet etmek zorunda olduğun aşikâr değil midir? Ona yapmak istediğin ilk hizmetin ne olduğunu bana söyler misin?" Bu önermeye biz SAV—I ve SORU—AMAÇ I. diyeceğiz. "Onu yüceltmeye çalışmak istemez misin?" SORU—AMAÇ II. "— İsterim. — Onu zenginleştirmenin amacı, ona büyük gelir kaynakları hazırlamak değil midir?" SAV II. "— Kuşkusuz! — Şu halde bugün Devlet'in gelir kaynakları nelerdir? Ve bunun miktarını söyler misin?", ARA SORU. "— Jüpiter'e ant içerim ki, ben onu hiç düşünmemiştim." BİRİNCİ DOĞURTMA—ARA SONUÇ. "— Hiç olmazsa şehrin masrafı nedir onu söyle." KARŞI—SAV I. "— Ben bu işle o kadar uğraşmadım." İKİNCİ DOĞURTMA—ARA SONUÇ. "— Öyleyse, bari bizim sitenin ve düşmanlarımızın kara ve denizlerdeki kuvvetlerini anlat!" KARŞI—SAV II. "— Bunlar hakkında da bir hazırlık yapmadan sana bir şey söyleyemeyeceğim, Sokrates!" ÜÇÜNCÜ DOĞURTMA—ARA SONUÇ. "— Şu halde savaş hakkındaki görüşmelerimizi bırakalım." BİRİNCİ ANA SONUÇ. "... fakat ben, görüyorum ki, sen ülkenin savunmasıyla uğraşıyorsun!" EVRENSEL ANA SONUÇ I.

Glokon'un, Devlet işlerinin dışında, daha basit işlerde bile yeteri ölçülerde bilgiye ve deneye sahip olmadığını gören Sokrates, Glokon'a bu bilgisizliğini göstermek

için, ülkenin tüm maden ve buğdaylarından başlayarak Devlet'in tüm gelir ve çıkar kaynaklarını sayar. Ayrıca, değil bir Devlet'in bir evin bile tüm gereksinimlerinin bilinmemesi durumunda, kesinlikle yönetilemeyeceğini, eve egemen olunamayacağını anlatır. Buradan evrensel genel sonuca varır: "Devlet de böyledir." Buradan genel fakat daha özel bir duruma geçer. Buna biz, genel tümevarımdan özel tümevarım'a geçiş diyoruz. Ayrıca, bu, özel tümevarımın da kendisini oluşturur: "— Madem ki bu kadar çok aileyle uğraşmak zordur, şu halde niçin hiç olmazsa bunlardan birinde, yani amcanın evinde bunu denemek istemedin? —Evet, söylediklerimi dinlemiş olsalardı, amcamın ailesine pek yararlı olacaktım! —Vah vah!... Demek ki amcanı kandıramadın! Oysa ki sen, tüm Atinalılar'a ve onların içinde bulunan amcana kendini dinletmek istiyordun!..."<sup>51</sup> Bu son söz, evrensel genel durumu belirleyen bir önemdedir. Bu durum, aynı zamanda, *EVRENSEL ANA SONUÇ II.*'dir.

Böylece, Sokrates'in diyalogunda, evrensel ana sonuçlar birleşerek, en son bileşimi ortaya çıkarırlar. Bu da, Sokrates'in *YARGI*'sidir.

[EVRENSEL ANA SONUÇ I.] & [EVRENSEL ANA SONUÇ II.]  $\Rightarrow$  [TÜMEVARIM'DAN ELDE EDİLEN SONUÇ]  $\equiv$  [SOKRATES'İN YARGISI]

Bu önerme normal dile döküldüğünde şu biçimi alır: "—Vah vah!... Demek ki amcanı kandıramadın! Oysa ki sen, tüm Atinalılar'a ve onların içinde bulunan amcana kendini dinletmek istiyordun!...", "... fakat ben, görüyorum ki, sen ülkenin savunmasıyla uğraşıyorsun!" Yani, Sokrates, sonuçta, Glokon'a Devlet işleri, bu nedenle de ülkenin savunmasıyla uğraşabilecek yetiye sahip olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca, Birinci Örnek'teki tüm evrimleri, bu İKİNCİ ÖRNEK'te de bulmaktayız. Demek ki Sokrates, diyalektik anlıksal sürecin içinde, diyalektik bir yapı biçiminde diyaloglarını oluşturmaktadır.

ç) Sokrates Felsefesinde Diyalektiğin Belirli Amaçlar ve Sonuçlar Çerçevesinde Saptanması ve Yaşam:

Sokrates'te diyalektiğin belirli amaçlar ve sonuçlar çerçevesinde saptanmasını gösterelim:

a) İnsan varlığının yapısının ne olduğunu ve bilimin, gerek olumsal (pozitif-deneysel) ve gerek ahlâksal yanının, doğrudan doğruya, bu insan varlığının çözümlemesi için birer araç oluşturduklarını somut örneklerle gördük. Bunun için de Sokrates, çözümlemelerinde, iki ayrı yol izledi: *Birincisi*; Doğurtma (maïeutique) işlemi. *İkincisi*; kavramların oluşabilmesi ve ortaya çıkabilmesi için, tümevarım işlemi. Birinci belirlemede anlatılmak istenen, tüm bir bilimin konusunu oluşturabilecek insan varlığının, gerçekte kendisini bilmek işlevini gerçekleştirirken, kendi yapısının da bilimden başka bir şey olmadığıdır. *ÇIKARILAN BİRİNCİ SONUÇ*. Bu birinci sonuç bize, Sokrates'in *BİRİNCİ EREK*'ini belirler: İnsan varlığının, kendi iç gözlemlerine dayanarak, evrensel çapta bir ahlâk felsefesi başlatmasıdır. Konusu da, tüm varlıkların nitelikleri ve tözleri değil, buna karşın, insanın tüm varlığı ve tözüdür; doğrudan doğruya töresel evrende oluşturulmasıdır.

b) Bu nedenle de, töresel evrende, değişmeyen ve genel olma niteliğini içeren kavramları araştırmak, bulup ortaya çıkarmak ve çözümlemek gerekiyordu. *ÇIKARI-*



**LAN İKİNCİ SONUÇ.** İkinci sonuç Sokrates'in **İKİNCİ EREK**'ini belirler: Kavramların ne olduklarını araştırırken, en yalın andırışlardan (analoji) yararlanmak. Yararlanma işlevinde, karşındakinin anlığını (zihnini) kendi yargılarına çekebilecek ve inandırabilecek anlatımı doğurtmak. Bu nedenle de, tanımı elde etmek. Tüm bu işlem içinde tümevarım yolu izlenen tek yoldur.

Kendi varlığını bilebilmek için, insanoğlunun ilk önce, kendisi ve doğa ile bağlantısından doğan veriler üzerine bilgi sahibi olması gerekmektedir. Bunun için de, kendisinin sahip olduğu bilginin, sınırlı ve yetersiz olabileceği kanısını taşıması **İLK KOŞUL**'dur. Böylece, kendi bilgisinin sınırlılığını kabul ederken, aynı zamanda, gerçeği bulmada ve irdelemede kullanılacak olan mantıksal kuralları saptanması ve onlara gereken önemi de vermesi **İKİNCİ KOŞUL**'u hazırlar. Bunun anlamı şudur: Bilginin doğması ve yaratılmasında özne en önemli etkidir, **ÇIKARILAN ÜÇÜNCÜ SONUÇ**. Bundan çıkan **ÜÇÜNCÜ EREK**: bilgi elde edilirken, çözümlemelerde anlak'ımız (zekâ) aldanabilir ve bizi yanılgılara sürükler. Bu nedenle, yanılgı olgusu en büyük ve önemli bir özgürlüğümüzdür, gerçeği arama sürecinde. Bu ise, **KUŞKUNUN YÖNTEMLEŞTİRİLMESİ**'nden başka bir şey değildir.

c) Kalma noktası (hareket noktası) olarak belirlenen özneye (insan varlığı) bilgiyi elde etmek olgusu, bize, şunu kanıtlamaktadır: Sahip olduğumuz bilginin sınırlılığı ve yetersizliği, gerçek bir bilim düşüncesinin varlığına ve buna ulaşmanın bir gereklilik olduğuna tanıklık eder. Ve bu konuda gerekçeleri oluşturur. Çünkü kendi varlığını bilmek, öğrenmek ile başlar. Gerçek, bize, doğuştan gelen bir evrensel veridir. Böylece, Sokrates'e göre gerçek, inne (doğuştan önce) ve doğuştancıl niteliği içeren ve duyumsal bilgiden önce gelendir. Bilim, ussal bir fakültenin (yeti) sezgilerinin bu gerçeğe verdikleri evrensel biçimlerdir. **ÇIKARILAN DÖRDÜNCÜ SONUÇ**. Ulaşılabilecek olan **DÖRDÜNCÜ EREK**: Doğma olgusu ile birlikte bizde varolan bilgiyi ortaya çıkarmak **ÜÇÜNCÜ KOŞUL**'u hazırlar. Bu da, özel bir çalışma gerektirir. Felsefe ise bu iş için en önemli araçtır. Çünkü, insan varlığını mutlu kılabilmek için, insanoğlu ile ilgili bilimin bilgelikle karışması gerekmektedir. Bu bileşimi de, ancak, insan varlığına özgü olan felsefe gerçekleştirebilmektedir. Felsefenin de amacı, erdemleri yaratmak ve onlara ulaşabilmek için de, insanı eğitmektir. Yani **İYİ**'yi ve **GÜZEL**'i bulabilmek ve onlara ulaşabilmek için, doğurtma, soru sorma, yanıt alma ve tümevarım işlemleri gerçekleştirilir. Bunları ise, biz, tümevarım, tanım ve tasım olarak adlandırırız.

d) Tüm bunların yanı sıra, evreni ve doğayı anlayabilmek için – bilgisizliğimizi gidermek için, yalnızca insan varlığını anlamak ve incelemek yeterli olamaz – nesnelerin (eşyaların) kendilerine özgün temel yapılarını anlatan, özelliklerini ortaya koyan, varoluş ilkelerini belirleyen niteliklerini gösteren genel varsayımlar oluşturmak önemlidir. **ÇIKARILAN BEŞİNCİ SONUÇ**. Burada da belirlenen erek, **BEŞİNCİ EREK**, bir takım olguları, edimleri ve örnekleri oluşturarak ileri sürmek ve gerçeğe ruhun derinliklerinde ulaşmaktır. Yani, ruhun, saf işleviyle kendi yapımızda gerçeği yaratmak ve ona ulaşmanın gerçek koşullarının kendi varlığımızda bulunduğunu bilerek, ona erişebilmenin olanaklarını araştırmaktır. Bu da, **DÖRDÜNCÜ KOŞUL**'u hazırlar. Eşyayı doğrudan incelemekle, gerçeğe ulaşılamaz. Bunun için, kavramlar gereklidir. Yani, "Eşyanın gerçeklerini seyredebilmek için kavramlara sığınmak gerektir." Bu nedenle, tanım ve kavramlar olmadıkça, bilimin içeriğinin ne olduğu ortaya çıkamaz ve belirlenemez.

e) Sokrates ile başlamış olan bilinçli ve tümüyle düşüncenin yapısına dayanan tü-

mevarımlı diyaloglar (karşılıklı konuşmalar) bize tanıımı getirmiştir. — Aristoteles'in de bu kanıyı paylaştığını, daha önce, ayrıntılı bir biçimde belirtmiştik. — İzlenen tümevarım yolu ve elde edilen tanımlar, genel olarak kabul edilen düşüncelere dayanır. Çünkü, kalkış (hareket) noktası olarak, genel olma niteliğini içeren düşünceler kabul edilmektedir. Bu ise, yanlışlara düşürmeyen bir *YÖNTEM*'i oluşturmaktadır. *ÇIKARILAN ALTINCI SONUÇ*. Böylece, insan varlığının yapısını inceleme olanakları bulurken, aynı zamanda, nesneleri (eşyayı) cinslere ayırmak, deney denilen uygulama biçiminin özel durumlarını bazı genel kavramlara dönüştürmek gibi yöntem yaratma olanaklarını da elde ederiz. *ALTINCI EREK*. Bu işlemler, bazen basit ve yalın tümevarımlar yerine, karışık ve birbirine karşıt örneklerle de beslenir. *BEŞİNCİ KOŞUL*.

f) Belirli şıklar olarak ortaya koyduğumuz türlü anlatım, yorum, açıklama, irdeleme, çözümleme, yargılama, öğretme ve inceleme biçimlerinin tek amacı, insanoğlunu eğitmektir. Bu nedenle de, Sokrates, psikolojik belirleme yöntemlerine de, söylevlerin de başvurmaktadır. Felsefe Tarihi'ne bu durum, karşıındaki konuşmacıyla alay eden Sokrates olarak geçmiştir.<sup>51</sup>

*Psikolojik belirlemede Sokrates şu yolu izler:*

- 1) Karşıındaki konuşmacıya, tüm düşünce ve tasarımlarını söyletmeyi amaç edinmek.
- 2) Söyletecek denli uygun bir durum hazırlamak.
- 3) Konuşmacılardan her birinin en gülünç, en boş ve tutarsız yanlarını araştırmaya koyulmak.
- 4) Bu yanları, onlara, belli bir somut yapı kazandırarak ortaya çıkarmak.
- 5) Ortaya çıkarılmış olan tutarsız yanlardan kalkarak eleştiriyi biçimlendirmek.
- 6) Eleştirinin sonunda, karşıdaki konuşmacıya bilgisizliğini, yani, bilgisinin bu kadarıyla yeterli olamayacağını kabul ettirmek.
- 7) Tartışmada sonuca gitmek: Sokrates, kendine ait bilginin de ancak bu kadar olduğunu söyler.
- 8) Ahlâksal ders vermek: Bilginin sınırlılığı utanılacak bir durum yaratmaz. Ancak, öğrenmemek utanılacak bir durumdur.
- 9) Görev saptaması: Bilme gerekliliği.

Bu işlemin sonunda, Sokrates şöyle söyler: "En çok bildiğim şey, hiçbir şey bilmediğimdir. Siz ise, benden daha bilgisizmişsiniz, çünkü siz bilmediğinizi de bilmiyorsunuz!"<sup>52</sup> Bu önermeyi parçalara ayırırsak şu verileri elde ederiz:

- a) Sokrates'teki bilgi birikimi; "En çok bildiğim şey, hiçbir şey bilmediğimdir." *Sav*'ın ortaya çıkışı: Birbirinde karşıt iki ögeden oluşur. En çok bilinen şey Hiçbir şey bilmemek olgusu.
- b) *Karşı-Sav*: Konuşmacının, Sokrates'ten de bilgisiz oluşu.
- c) *Bileşim*: Konuşmacının kendi bilgisinin niteliğini ve değerini ölçmemesi ve bu nedenle de bilgisinin sınırını bilmemesi.

d) Bileşimin getirdiği ders: Eğitim olgusu. Siz benden daha az bir bilgiye sahip olduğunuz halde, benim gibi, hiçbir şey bilmediğinizi bilmiyorsunuz. Oysa, şimdi, bu gerçeği öğrendiniz. Böylece, bilme olgusu sizin için başlamış oldu türünden yeni bir sav'a geçiş. Bu ise, *OLUMSUZLAMA*'dan *OLUMLAMA*'ya *ULAŞMA*'dır. Bu olgu, olumsuzlamadan kalkarak, gerçeği oluşturma olgusudur.

Somut bir örnekle anlatımımızı belgeleyelim: Çok değerli bir sofist olan Hippias Atina'ya döndüğünde Sokrates'e rastlar ve alaylı bir tavırla konuşmayı başlatır: "— Ee... Sokrates, demek ki sen hâlâ uzun süreden beri, önceden senden dinlenmiş olduğum şeyleri tekrar edip duruyorsun! Öyle mi? — Evet Hippias, ben aynı konular üzerinde en kuvvetli olanı yineliyorum. Bu kadar çeşitli bilgilere sahip olan sizler ise, hiç kuşkusuz aynı şeyler hakkında hiçbir zaman aynı tarzda söz söylememektesinizdir, değil mi? — Gerçekten öyle... Ben daima yeni şeyler söylemeye çalışıyorum. — Evet, Sokrates sözcüğünde kaç harf olduğu sorulduğu zaman, bazen şu kadar, bazen de bu kadar harf vardır diye karşılık vereceksiniz. Ve size, iki, üç daha ne eder diye sorulursa, bugün dünküne uymayan bir karşılık vermiş olacaksınız!"<sup>53</sup>

Sokrates'ten şimdiye dek verdiğimiz her bir örnekte, yargı ve ussal işlevin (akıl yürütmenin) olanaklarını ve gücünü göstermek amacı güdülmüştür. Bu amacın da içermiş olduğu gerçek, yeni düşünceler bulmak gerçeğidir. İzlenen yol ise, yöntem olarak, olumlama ya da olumsuzlamalara dayanmaktadır. Böylece Sokrates, türlü tanımlama biçimlerini ve tanıtlamaları ayırt etmekten çok, konuşmacıya çeşitli kanıt örnekleri sunmaktadır. Kısacası, düzenli olarak oluşturulmuş olan kavramların yardımıyla ve gereken bir biçimde izlenen bir tümevarımın sağladığı gerçeklere ve sonuçlara uygun olarak yargılar oluşturulabileceğini ve bu işlemin de bize, istenen sonuçları sağlayabileceğini göstermiştir. Rastgele birtakım sözcükler oluşturup, yalnızca onlara belirli anlattımsal görevler yükleyeceğine, önce, bu sözcüklerin anlattığı ve belirlediği düşünceleri tanımlamayı amaç edindi kendisine. Başka bir deyişle, bunların nasıl oluştuklarını gösterdi. Yararlandığı kaynak, başka bir araç kullanmaksızın, doğrudan doğruya yalnızca sözcükler ve kavramlar arasındaki anlaksal (zihinsel) ve anlamsal ilişkiler oldu. İlişkiler ve bağlantılar ise, ona, tikel ve genel olan içirme ve belirleme biçimlerinden, belirli bir yargıya varmanın olanaklarını sağladı. Çünkü Sokrates'e göre, kanıtın her zaman olanaklı olma olgusu, kavramların iyi tanımlanmalarına bağlıdır. Bu, şu demektir: Kavramlar iyi bir biçimde tanımlandığı sürece, onlara bağlı olarak oluşan kanıt her zaman olanaklıdır. Yani, bir insanın âdil olup olmadığını bilmek için, âdil insan nedir, nasıl olmalıdır sorunsalı üzerinde anlaşılmaya varmak gerekir. Bu sorunsal çözümlendikten sonradır ki, bir adamın âdil olup olmadığı bilinebilir ancak. Usun mantıksal kurallarına göre, tanım diye belirtilen öge, bize, nasıl ve hangi kaynaklardan yararlanacağımızı ve hangi yolu izleyeceğimizi gösterir. Bir örnek vermek gerekirse, Sokrates'in şu konuşmasından yararlanabiliriz: "— Benim bahsettiğim adamdan filânın daha iyi bir yurttaş olduğunu söylüyorsun, değil mi? — Evet, öyle söylüyorum! — Fakat her şeyden önce iyi bir yurttaşın ne gibi özellikleri olduğunu bilmek gerekmez mi?..."<sup>54</sup> Bu tür anlatım biçiminde en önemli, özellik, sorunları birtakım mantıksal ve ahlâksal ilkelere dönüştürerek, belirli sonuçlar çıkarmaya çalışmaktır. Yani, ussal bir işlevden geçimektir.

Sokrates'teki diyalektik yapının özellikleri şöyle sıralanabilir: Sokrates, kendinden önce ve kendi zamanındaki sofist düşünürlerin tam tersine, düşünceleri sözcüklerin etken ögesi durumuna geçirmektedir; sözcüklerin anlatımları düşüncelerden kaynaklanır. Merkez, Herakleitos'un belirttiğinin tersine "Logos" olmayıp, "İde"dir. Çünkü, dü-

şünceler, Logos (sözcükler birliği) gibi tümüyle ve yalnızca dilden oluşmuş değildirler. İşte, bu nedene dayanarak, bilimin gerçek amacı ancak, düşüncelerle ve düşüncelerden kalkarak, kavramları oluşturmak olabilir. Bundan dolayı, kavramların bağımsız varlıkları yoktur, olamaz da. Bu savı açıklamaya çalışalım: Kavramların saltık (mutlak) değerlerini göz önünde bulundurmamak gerekir ve böylece onlara, sahip olmadıkları saltık bir değeri yüklememelidir. Bunun için de, kavramları deneyden (uygulamadan) çıkarmak ve uygulamayla denetlemek gerekir. Deneme ile denetlemek ise, şu demektir: Ortak ilkeleri, nitelikleri ve özellikleri tikel olan edimlerin çözümlemelerinden elde ederek, genel olan düşüncelerin belirlenmelerine ve oluşmalarına yardım etmektir. Bu nedenle, tüm olgular ele alınır. Olguların her birinin kavranabilmesi, olgular arası mantıksal ve oluşumsal ilişkilere dayanır. İlişkilerden her birinin anlaşılması, ilişkiyi, oluşumu hazırlayan öteki ilişkilerden ayırmamaya bağlıdır. Böylece, kavramları da birbirleriyle olan ilintiler çerçevesinde ele alırız. Ve bu çerçevede onlardan yararlanırız. Yararlanmak işleminin başarıya ulaşabilmesi için de, bazı durumlara başvururuz. Bu durumlar ayırımlardan başka bir şey değildir. Bu ise, kavramlar arasındaki doğal ve diyaletik ilişkileri yoketme anlamına gelmez. Tam tersine, ayırım, bize, mantıksal çözümlemelerimizde bir yandan, anlatma işlevimizde öbür yandan, istediğimiz amaca ulaşmamızda yardımcı olur. Böylece, ayırım işleminin sonunda, türleri, cinsleri ve bunların nicelik ve niteliklerini de elde ederiz. Tanımların oluşmasında, kavramların biraraya gelip, belirli bir anlatımı belirlemelerinde, türler, cinsler, nicelik ve nitelik ayırımları yargı ve yöneltme gücünü artırır. Her bir düşünce ya da nesne (eşya) biçimi, özelliklerini, bu tür ayırımlar, kendi yapılarına uygulandıkça, bir bir ortaya sererler. En gerekli, en özlü ve en özgün ayırımlar, anlatımı ve konuları oluşturan temaların irdelenmesini evrensel boyutlara ulaştırırlar. Bu da, düşüncenin egemenliğini sağlar, Sokrates'e göre.<sup>55</sup>

Düşüncenin oluşması ve anlatım egemenliği, kavramların birbirleriyle olan ilişkilerine, türlerin ve cinslerin kendi içinde ayırımlarına ve bunların yansıttıkları niteliklerin birbirine dönüşebilmelerine ve birlikten, tek'ten çok olana geçilmesine dayanmaktadır. Sokrates'in amacı, kullandığı ve bizim de tek tek örnekler ile ele alıp çözümlediğimiz felsefi, mantıksal ve psikolojik yollarla, insan anlık'ının (zihin) bilimsel düşünceden kuşklanmasını önlemek, mantıksal düşünce biçimine önem kazandırmak, yani, zamanında tehlikeli biçimde yorumlanan bilimin yapısına ve tanımına yeniden güç kazandırmaktır. Bunun yanı sıra, Sokrates, ahlâksal evreni, başka bir deyişle, insan varlığının töresel yanını, yine, usun, toplumsal yaşamdan bulup çıkardığı evrensel kurallarla belirlemeye çalışmıştır. Çünkü, insanoğlu, Sokrates'e göre, İYİ ve KÖTÜ değer nitelilerinin neler olduklarını, durmaksızın araştırmaktadır. Bunun için de, sürekli olarak İyi'ye ulaşmaya çalışmakta, kötünden kaçmaktadır. Oysa, bir şeyin iyi ya da kötü değerlendirme nitelilerini içermesi, insanoğlunun kendine özgün yargısına bağlıdır. Burada, Sokrates'in bir belirleyicilik anlayışına sahip olduğunu görüyoruz. Çünkü, insan varlığı kendi düşüncesinin ve yargısının dışında hareket edememektedir. Ahlâksal yapı da, bilmenin, tanımanın, öğrenmenin bir ürünüdür. İşte bundan ötürü, Sokrates, psikolojik ortamı da yaratarak, insan varlığını eğitmeyi dener. Bu nedenle, kendi kişiliği ve felsefesi için, psikolog nitelmesi, bir belirleyici olarak, uygun düşmektedir. Platon ve Aristoteles de bu kanıyı paylaşırlar.<sup>56</sup>

Örneğin, Protagoras'ın "erdem öğretilir mi?" sorusuna, "erdem bir bilimdir" diyerek, bunun bir başkasına öğretilirliğini savunmuştur, Sokrates.<sup>57</sup> Gerçekte, onun savunduğu erdem bilimi, insan varlığının, ussal evreni ile ahlâksal evreninin ke-

sişmesi noktasını bulması zorunluluğudur. Çünkü, yaşam bu iki evrenin bileşimidir, onun öğretilerine göre; bilgelik ve ahlâklılık birbirinden ayrı düşünülemez tümüyle. İnsan varlığının eylemi, hem bilgelik ve hem de ahlâksal yapıdan kaynaklanmaktadır. Burada, açıkça görüyoruz ki, bilgi, ahlâksal kurallar ve eylem'den oluşan bir üçlü ortaya çıkmaktadır. Bu öğelerin her birinin oluştuğu ve kaynaklandığı yer, hiç kuşkusuz, ussal yapının ürünü düşüncedir. Ama, bu düşünce, bilimsel ve ahlâksal bir düşüncedir. Sokrates, "Bilgeligi, bilgece gidişten (conduite) ayırt etmez. Gerek güzel ve hayırlı olan şeyleri bilip bunları işleyen ve gerek utandırıcı şeyleri bilip de işlemeyen insan gene erdemli ve bilgedir" der. Ona, "Yapılması gerekeni bilip de aksini yapanlar bilge midirler?" diye sormuşlar, yanıt olarak demiştir ki: "-Onlar, izansızlardan daha az bilgisiz değildirlir. Öyle sanıyorum ki, tüm insanlar, işe yarayacak şeyler arasından, bir şeyi kullanmak istedikleri zaman en yararlı olanı tercih ederler. Şu halde kötü hareket edenler, gidişlerinin ne bilgini, ne de hâkimidirler. Adalet ve tüm diğer erdemler bilimdir. Zira, adalet ve erdemin oluşturduğu şeyler, güzel ve iyi şeylerdir. Bunları bilenler, bunlardan başka bir şey yapamazlar." <sup>58</sup> Bu alıntı, Sokrates'in, erdeme ve onun aracılığıyla tüm ahlâk'a bilim olma niteliğini kazandırma isteğini kanıtlamaktadır. Çünkü, Sokrates, İyi'ye ilişkin bilimin dışında, bir başka bilim daha kabul etmemektedir. Yani, bizler, İyi'nin öğretiminin dışında, başka bir şey öğretemeyiz ve öğrenemeyiz. Gerçek, İyi'ye ulaşmak için izlenmesi gereken yolun sonundadır. Bunun için de, insan varlığı başlıbaşına bir savaşım vermelidir; bu da, kendi varlığını tanımak ve bilmekle başlar. <sup>59</sup>

#### d) Ahlak Evrenini ve İlkelerini Bilimsel Bir Yapıya Dönüştürmek : İlkeler, Yöntem ve Sofistler'e Karşı Savaşım.

Ahlâk evrenini ve ilkelerini bilimsel bir yapıya dönüştürmek, başka bir deyişle, ahlâkın bilimini elde etmek işlevi, şimdiye dek belirlediğimiz ve incelediğimiz yollardan yararlanılarak gerçekleşecektir: Tanımlar elde edilecek, erdemler ayırımlara uğrayarak belli bir dizge oluşturacaklar, bu işlemde ise, göz önünde bulundurulacak öğeler, tür, cins adı altında toplanan öğeler olacak ve ayırım işleminde de nicelik ve nitelik değerlendirmelerinden yararlanılacaktır. Böylece, sonunda, tümevarım yoluyla, en genel olanın belirlenmesine ulaşılabilecektir. Bu da, tüm türlerin ve cinslerin birliğini yansıtan tanımın kendisidir. Yani, İyi'nin kavramı ve tanımı, tüm erdemlerin *bileşimi ve birliğini* oluşturacaktır. İşte bu nedenle, Aristoteles, bu tür ussal tümevarım işlevinin ve genel belirlemelerin bir yöntem oluşturabilecek biçimde ilk kez kullanılması gerçeğini Sokrates'e bağlamaktadır. <sup>60</sup> Yalnız, Aristoteles, bu yöntemin, gerçek bir bilim yaratmaya yetmediğini, ancak, karşıt görüşte olanları (karşıtlarını) belli düşünce ve ussal mantıksal zorluklara ve çelişkilere düşürdüğünü önemle vurgulamaktadır. Üstelik, yine Aristoteles'e göre, Sokrates'in düşmanları Sokrates'ten çok daha zeki ve bilgili kişilerdir. Sokrates'in yaptığı tek şey ise, belirli genellemelerin sonunda elde edilen birbirinden ayrı tanım ve belirlemelerin bağlantısında, düşmanına, bilgisinin yetersizliğini kanıtlamış olmasıdır.

Bu savaşımı Sokrates, tüm sofistlik felsefenin yıkılması için vermektedir. Çünkü, Sofistler'e göre, her şey öğretilir ve öğretim bir ekonomik karşılıkla ödenir. Her bir şeyi öğretebilmenin yöntemi, birbirinden ayrı düşünce biçimlerinin ve savlarının, bir topluluk önünde savunulması ve en iyi savunmanın sonunda, kimin yengiyeye ulaştığının ortaya çıkmasıdır. Buna bir örnek verelim: Aristophan'ın başlattığı tartışmanın biçimi ve içeriği. İki tür sav vardır: 1) Doğru sav. 2) Yanlış sav (ya da doğru olmayan sav).

"-Kimsin? diye sorar doğru olan", (savin belli bir biçimi), "-Evet, fakat, kişiliği benimkine oranla daha önemsizdir. -Benden daha üstün olduğunu savunuyorsun, oysa yengi (utku-zafer) bende (benim). -Ne gibi yeteneklere sahipsin şu halde? -Çünkü yeni nedenler ve çözümlemeler yaratıyorum." <sup>61</sup> Buradaki tartışma biçimi, özlenen bir yaşam biçiminin araştırılmasından alınan bir örnektir. Ve, diyaloglarda, sav ve karşı-sav durumlarını içeren bir model oluşturabilecek bir özelliktedir. -Bunun gibi, örneğin, Euripide, "antiope"ta Muse'lerin dostları ile politikayı uğraş seçmiş bir birey arasında geçen konuşmayı betimler. -Oysa, Sokrates, bu tür konuşma, tartışma biçimlerine karşıdır ve onları kesinlikle yadımsamaktadır. Platon'un *Protagoras* adlı diyalogu buna bir örnek oluşturmaktadır; Hippias, boş yere, bu tür bir açık oturumu başlatmak ister -Sokrates ve Protagoras arasında-. Fakat, Sokrates, böyle bir işe yanaşmaz. Aynı biçimde, Platon'un *Gorgias*'ında, Callicles, doğal hukukun (doğasal hukukun) lehinde bir söylev oluşturur. Ve karşılığında da, Sokrates'ten bu söyleve, aynı biçimde bir başka söylevle yanıt vermesini ister. Sokrates bu işe de girişmez. <sup>62</sup> Diogene Laërce (Diojen Laers)'e bakarsak, ilk kez, açık oturumda söylev biçiminde tartışmayı başlatan filozof Protagoras'tır. Bu konuda, demek ki, öncelik, Sokrates'te değildir. <sup>63</sup>

Böylece, Sofistlerle birlikte, dinleyici kitlesinin önemi artmakta ve filozof, gerçeği, saydam ve somut bir nesne gibi yaratmayı amaç edinmemektedir. Çünkü, gerçeği bulup çıkarmak işlevini, kendisinin bir uğraşısı olarak algılamamakta, buna karşın, herhangi bir temayı oluşturan gerçeğin üzerinde konuşulup tartışılmasını önermektedir. Aynı zamanda, dinleyicilere sunulan tartışmanın konusu gerçeğin aydınlatılmasına hizmet etmektedir. Ayrıca, bu aydınlatma işleminde, sofistler, başarının kime ait olduğuna ilişkin kararın verilmesinde, dinleyici kitlesini de söz sahibi kılmaktadırlar. İşte, böylece, söz sahibi olan dinleyici, aynı zamanda filozofu da yargılamış olmaktadır. Demek ki, sofist, kendisinin, bilimsel ve töresel değerlendirilmesini dinleyici kitlesine bırakan kişidir gerçekte. Bu değerlendirme ve değerlendirilme biçimi ise, sofistlerin tümüne özgü bir özellik olarak belirleniyor. Filozofun belirlenmesi de, konuşmacılık niteliklerine, felsefi bilimsel ve politik alanlardaki genel bilginin verilmiş biçimine dayanmaktadır. Sofistler'e göre, filozof, toplumla ilişkide olan, belirli bir dinleyici kitlesine söylevler yoluyla yönelen ve her bir bireyle bağlantıya giren kişidir. İşte tüm bu tanımlamalar, Sokrates'in filozof tanımlamasıyla tamamen ters düşer. Sofistlerle Sokrates arasındaki en önemli ayrılık da budur. Tüm bu ayrılıklar sonucu, sav olarak şu önermeyi dile getirebiliriz: Bugünkü anlamdaki diyalektiğin içeriği, nitelikleri ve tanımı, Sokrates'in belirlemesinden çok Sofistlerin belirlemelerine uygun düşmektedir. Başka bir deyişle, diyalektiğin bugünkü tanımı ve özü sofistlerin öğreti biçimlerinde, eğitim yöntemlerinde daha çok bulunmaktadır. Bu da, konunun içerdiği temaların ele alınıp, işleniş, ortaya konuş ve dinleyicilere sunulmuş biçimleriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu bize, Sokratesçi diyalektik ile Sofistçi diyalektik arasındaki *BİRİNCİ AYRIM*'ı verir.

Sofist denilen kişi ise, insanoğlunun varlığını sürdürebilmesi için, gerekli her türlü bilgi verilerini ona öğreten, ve bu bilgilerden, gerçekleştireceği her bir eylemde yararlanma biçimlerini gösteren kişidir. Demek ki, varolma gerçeğinde, gerekli yöntemleri ve kolaylıkları çekici bir biçimde öğretme sanatı ve ustalığıdır, sofistçi öğreti. Ayrıca, sofist, tartışmaların konularını ve temalarını kendisi seçer, Sokrates gibi doğurtma işlemine koyulmaz. Bu ise, *İKİNCİ AYRIM*'ı hazırlar. Çünkü o, kendisini, bilginin tek-nisyeni olarak kabul eder. Oysa, Sokrates, kendi varlığını, bilginin kaynağı olarak ele alır. *ÜÇÜNCÜ AYRIM*. Bunun yanı sıra, sofist kendisine, anlatım ve din-

İletimin ustaca gerçekleştirilmesini, bir görev olarak kabul etmiştir. Dinleyici kitlesinin etkilenmesi en az tartışılan konu kadar önemlidir. Sokrates'te ise, etkileme ve etkilenme eyleminden çok, dinleyicilerin bir şeyler öğrenmeleri önemlidir. *DÖRDÜNCÜ AYRIM*. Sofistlere göre, en basit yaşam olgularından en zor ve bileşik olgulara değin her şey öğretilir. Örneğin, politik erdemler bile. Oysa, Sokrates için, en yüce erdemi öğretmek yeterlidir. Çünkü, en yüce erdem-İYİ-tüm öteki erdemleri içermektedir. *BESİNCİ AYRIM*.<sup>64</sup>

Sokrates ile Sofistler -Abderli Protagoras, Leontiumlu Gorgias, Ceoslu Prodicus ve Elisli Hippias vb. gibi- arasındaki bu ayrımlar, düşünce biçimlerinin, işlenen ve çözümlenen temaların ele alınıp yöntemlerinin ve ulaşılmak istenen amaçların da ayrımlarını oluşturmaktadırlar. Platon'un *Filozof, Sofist ve Politika* vb. adlı yapıtları ve ayrımları önemli bir biçimde belirler. Bunun yanı sıra, sofistler, sanatın ve kültürün tüm evrensel verilerinden, kendilerine göre bir hümanizma yaratmak istemişlerdir. İşte bu nedenle, Protagoras, "Her bir şeyin ölçüsü insandır; varolan her bir şeyden ve varolan her bir şey için, varolmayan her bir şeyden ve varolamayacak her bir şey için" demektedir.<sup>65</sup> Burada söz konusu olan, şudur: öğretilen ve öğretililecek ya da öğretilmeyecek değerlere ve niteliklere sahip olan her bir nesne ya da bilgisel veri, insanın yaratma ve algılamaya gücüne bağlıdır. Oysa, "her bir şeyin" anlaşılmasında insanın önemli bir rolü bulunmaktadır. "Her bir şey" de insan varlığıyla birlikte ve insan varlığı için oluşmaktadır. Oluşan ya da oluşmayan her bir şeyi insan varlığı niteler ve belirler. Başka bir deyişle, tüm değerlendirmeler ve nitelermeler insanoğlunun ürünüdür. Oysa, Sokrates de, bundan ayrı bir şey söylememiştir, "kendi kendini tanı" buyruğunu işaret ederken. Demek ki, her iki filozofun da ölçüt olarak ele aldıkları insan varlığı, onun nitelikleri ve ürünleridir. Ayrıldıkları nokta ise, niçin insan varlığı bir ölçü olarak ele alınmaktadır sorunsalının çözümlenmesinde ve ulaşılmak istenen son amacın belirlenmesinde ortaya çıkmaktadır. İşte bu nedenle, Sokrates, tartışma sırasında, yargılanabilecek hiçbir savı ortaya sürmez, çünkü, kendisi için, herhangi bir yanın ya da savın kazanıp kazanmaması önemli olmayıp, tam tersine, her bir savın çözümlenmesi önemlidir. Bu nedenle de üçüncü bir şahsın hakemliğini kabul etmemektedir. Buna karşın, sofist, sürekli olarak, kimin kazandığının belirlenmesi için, Sokrates'ten bir hakem seçmesini istemektedir. "Callias, uzunca bir tartışmayı reddeden Sokrates ve Protagoras'a bir hakem seçmelerini söyler", Sokrates ise gülümseyerek "bir hakem seçmenin dürüstlük olmayacağını ve Protagoras'a karşı yapılmış bir hakaret sayılabileceğini" belirtir.<sup>66</sup> Çünkü, Sokrates'in amacı, Protagoras'ın tam tersine, kendisinin savunduğu kanıların kazanmasını sağlamak olmayıp, bu savların irdelermelerini gerçekleştirmektir.<sup>67</sup>

Sofistlerin irdelermelerinde ise, sürekli bir kuşkuculuk göze çarpar: Örneğin, *Gorgias* adlı yapıtta, "varolmayan"a ilişkin olarak, hiçbir şeyin varolmadığı kanıtlanmaktadır. Eğer, rastgele, herhangi bir şey var ise, onun varlığının bilinmesi ve tanınması olanaksızdır. Bilinebilir ve tanınabilir nitelikleri içerse bile, bu kez de, onun bilgisi başkalarına aktarılamaz ve öğretilemez.<sup>68</sup> Sokrates ise, bu tür kuşkucu usavurmalar (akıl yürütmelere) başvurmaz. Bu nedenle de, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu tür tartışmalara girmemeyi yeğlemektedir.

Tüm bu belirleme ve açıklamalara göre, Sokrates ve Sofistlerin yöntemleri arasındaki nitelik ve amaç ayrımlarını tek tek sıralayalım:

## SOFİSTLER

- 1) Ne eğitimci ve ne de filozof olmak isterler.
- 2) Amaç, tartışma ortamını dinleyici kitlesi önünde yaratmaktır.
- 3) Tartışmadaki amaç; dinleyicilerin sofistlerin savunduklarını haklı çıkarmasıdır.
- 4) Bu nedenle, yengi ile sonuçlanmalıdır tartışma.
- 5) Güzel söz söylemek (rhetorique) ve güzel yazmak (narration) çok önemli ve değerlidir.
- 6) Dinleyici kitlesini dinlemek bir amaçtır, ve bir gerekliliktir.
- 7) Konular ve temalar, özellikle tartışmadan önce seçilir.
- 8) Tartışma sırasında eğitmek, önemli bir olgu değildir.
- 9) Tartışma sırasında bilgi vermek önemlidir, ve bu dinleyici kitlesi için yeterli olmaktadır.
- 10) Gerçek oluşturulmaz. Saydam bir biçimde olduğu gibi ele alınır.
- 11) Gerçeği, insan varlığı tüm yapısıyla belirler.
- 12) İnsan varlığı, "her bir şeyin ölçüsü" olduğundan, ona, her şey öğretilir.
- 13) Ahlâksal kuralları yaratmak amaçlanmaz.
- 14) Tartışma, karşıt veriler ortaya çıkartılarak, mekanik bir biçimde gerçekleştirilir. Doğru ya da yanlış bulunur.
- 15) Tartışmanın sağlıklı bir biçimde gerçekleşebilmesi için, hakem gerekecektir. Kaçamak yapma olanağını yoketme isteği - kuşkuculuk.
- 16) Bilginin evrenselliği önemlidir.
- 17) Tartışmada, sürekli olarak, karşıt savlar ileri sürülür.
- 18) Konuşmacıya, eleştiri ve tartışma nitelikleri kazandırılmak istenir.
- 19) Bilgi satılır.
- 20) Bilgili insan olarak üne kavuşmak önemlidir.

## SOKRATES

- 1) Filozof olarak eğitmek ister.
- 2) Tartışma ortamının kendisi önemli değildir.
- 3) Tartışmada, haklı ya da haksız olmak önemli değildir.
- 4) Yenginin değeri yoktur.
- 5) Bu her ikisi önemlidir, ama son amaç değildirler.
- 6) Dinleyici kitlesini etkilemelidir. Yalnız, bu, son amaç olamaz.
- 7) Konular ve temalar, özellikle, tartışma sırasında doğrultulur (maïeutique).
- 8) Tartışma sırasında bilgi vermek önemlidir, ama yetersizdir.
- 9) Tartışmanın amacı, aynı zamanda, ahlâksal alanda da eğitmektir.
- 10) Gerçek, tartışma sırasında oluşturulur.
- 11) Gerçeği, insan varlığı düşüncede (İde) belirler.
- 12) İnsan varlığına ancak, İyî'ye varma yolu öğretilir.
- 13) Ahlâksal kuralları yaratmak en önemli amaçtır.
- 14) Tartışma, karşıt veriler ortaya çıkartılarak ve yeni konular oluşturularak gerçekleştirilir. Savunulan savların doğru ya da yanlış olmaları önemli değildir. Savunulan erdemli midir? Savunulan gerçek sav, işte budur. (Ahlâksal eğitim).
- 15) Bir tartışmada, hakemin varlığı, ancak, tartışmacılara karşı işlenmiş bir hakaret olur. İyî niyet belirtisi.
- 16) Bilginin evrenselliğinden çok, ahlâksal eğitime gücü önemlidir.
- 17) Tartışmada sürekli olarak, karşıt savlara gerek yoktur. Yeterki, sağduyu belirlensin.
- 18) Böyle bir amaç güdülmez. Konuşmacının kendini tanıması önemlidir.
- 19) Bilgi satılmaz.
- 20) Bilgili insan olarak İyî'ye erişmek önemlidir.

Demek ki, sofistler, Sokrates'in tam tersine, mekanik bir biçimde, karşıt savlar ileri sürerek -aynı Sokrates gibi- belirli evrensel konular üzerinde -iyi ve kötü, güzel ve çirkin, haklı ve haksız, doğru ve yanlış, bilgililik ve bilgisizlik, bilim ve erdem (öğretilir mi?) vb. gibi- tartışmayı, kişilerin kanılarına göre sonuçlandırır. Gerçekten de,



karşıtların mantıksal bir oyunu gibi gözükür, ilk bakışta. Oysa, bu, Herakleitos felsefesindeki, bilinçsiz bir biçimde oluşturulan diyalektik işlemin, bu kez, sofistler tarafından, bilinçli bir biçimde gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir. Platon'un, *Phaedon* ve *Phèdre* adlı yapıtlarında, bu kanıyı bulur ve doğrulandığında tanık oluruz: Protagoras kuramsal temelini Herakleitosçu, Gorgias da Eleacı okulun ilkelerinden oluşturmaktadır. <sup>69</sup>

Sofistlerin tartışma yönteminden, bir başka deyişle, diyalektiğinden bir örnek vermek, anlatımımıza açıklık kazandırmak için, yararlı olacaktır: En zarif ve en güzel konuşma biçimi, en çekici ve usun kurallarına uygun söylevlerin oluşabilmesi için, Protagoras bazı ilkeler saptamıştır. -Bu ilkeleri, özellikle burada belirtmek istiyoruz: Çünkü, Sokrates'in tartışma yöntemi ve diyalektiği ile sofistlerin tartışma yöntemi ve diyalektik'i arasındaki kesin ve önemli ayrımlar daha ayrıntılı bir biçimde gözükmüş olacaktır. Çünkü, güzel konuşabilmek ve karşısındakini inandırabilmek için de, belli bir yöneme ve bu nedenle de, belirli kurallara başvurmak gerekmektedir. İşte. Protagoras, hatipliği ve söylevi birleştirerek dizgeleştirmek (sistemleştirmek) istemiş ve böylece, güzel bir söylev oluşturmak, başlıbaşına bir sanat olarak kabul edilmiştir, (Rhetorique Retorika sanatı). Protagoras'ın, söylevi belirli kurallar çerçevesinde belirlmesine ilişkin söylentiler, birbirlerinden oldukça ayrı nitelikler yansıtırlar. Bazılarına göre, söylevi dört kısıma, bazılarına göre de, yedi kısma ayırmıştır. Biz ise, tek bir ayrım içinde, söylevin kurallarını toplayacağız: Buna göre, 1) *Dilek*, (istek) ya da beddua, lânet ve küfür, (requêt-imprécation). 2) *Soruşturma* (interrogation). 3) *Yanıt* (réponse). 4) *Davranış kuralı*, öğüt, ders, akıl verme, temel ilke, temel kural (précept). 5) *Açıklama*, gözler önüne serme (exposition). 6) *Anlatma*, dile getirme, dil yolu ile belirleme (énonciation). 7) *Gerektirme*, zorunlu kılma, adlandırma, belirleme, söylevleştirmek (appellation). İşte, sıraladığımız tüm bu kurallar söylevin oluşmasını hazırlarlar. <sup>70</sup>

Bu ilkeleri içeren somut bir örnek verelim; Protagoras ile Evatlüs adındaki öğrencisi arasında geçen bir konuşmayı aktaralım buraya, -öğretilen bir dersin değerinin ödenip ödenmemesiyle ilgili olarak şu tartışma geçer aralarında: Verdiği derslerin ücretini isteyen Protagoras'a, öğrencisi, Eğer ben yargıca, sana hiçbir şeyi borçlu olmadığımı tanıtlarsam, sen hiçbir şey alamazsın, çünkü davamı kazanmış olurum; eğer bunu tanıtlayamazsam, yine borçlu olmam, zira o zaman sen bana yargıç önünde davalarını kazandırmamış oluyorsun." Protagoras da şu karşılığı verir: "Her iki halde de sen bana ödemeye mecbursun. Zira sen, yargıçları bana bir şeyi borçlu olmadığına inandıracak olursan, istediğin hasıl olmuştur. Bu takdirde bana vaat ettiğini vermeye mecbursun; eğer yargıçları kazandıramazsan mahkum olacaksın, bu takdirde de borcunu vereceksin." <sup>71</sup> Bu örnekte de, açıkça görülüyor ki, genel durum, kendine göre belli bir sav hazırlamış kişinin savunmasına uymaktadır. Şöyle ki; hem öğrenci, kendi tutumunda kendine göre haklı, hem de hoca, belli bir açıklamadan sonra, kendi savunmasında haklı gözükmektedir. Çünkü, her biri, gerçeğin ne olduğunu aramıyor, tam tersine, içinde bulundukları durumu kendilerine göre yorumluyorlar. Yani, yeni bir gerçek oluşturmak ve bazı evrensel ilkeleri doğurtmak -(Sokrates'te olduğu gibi)- kaygısı yok tartışmanın yapısında. Buna karşın, yalnızca, belli bir sorunun çözülmesi ve kimin haklı ya da haksız olduğunun ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. En son amaç, öğrencinin hocaya gereken ödemeyi yapmak istemeyişi ve hocanın da, hakkı olduğuna inandığı parayı almak isteyişidir. Ayrıca, sav ve karşı-savın karşıtlığından ortaya çıkan gerçek ise, bu tür bir yapıda, töresel (ahlâksal) bir eğitime amacının güdülmemesidir. Pro-

tagoras'ın diyalektiği, birçoklarına göre, -özellikle Sokrates'inkine oranla - yapay bir diyalektiktir. Oysa, bu somut örnek, Protagoras'ın diyalektiğinin yapaylığından çok, insan varlığını, onun, "her şeyin ölçüsü" olarak görmesini kanıtlamaktadır.

Hegel, bu konuda der ki; sofistçi durum, gerçekte, her kültürde ("Bildung") zorunlu olarak bulunan ve aşağı yukarı aynı nitelikleri içeren -ortak nitelikler olmasından dolayı- bir ögeyi yansıtır. Kanıtlar "Gründe" ve karşı kanıtların "Gegengründe" sürekli olarak üretilmesidir. İşte, Hegel bu özelliği, "kendi üzerine dönüp gelen usavurma (akıl yürütme)" olarak tanımlar. Bu ise, "her şeyde, ayrı görüş açıları bulma sanatı"ndan başka bir şey değildir. Kısacası, saltık bir biçimde oluşturulamayan "öznellik ve nesnellik yokluk"unu simgeler. Ayrıca Hegel, Protagoras'ın ünlü savını -"insan her şeyin ölçüsüdür"- yorumlarken, bu düşünür ile Kant arasında bir ilinti (bağlantı) kurmaya çalışır: "İnsan her şeyin ölçüsüdür -öyleyse insan, genelde öznedir; öyleyse "olmakta olan", (yalnızca kendisine özgü değildir) -sadece kendine değildir, benim bilmem içindir, -nesnel'in içinde bilinç, özsel şekilde, muhteva üreticisi durumdadır. Öznel düşünce, temelli olarak etkiye halindedir burada. Modern felsefeye kadar uzanıp yayılacak olan da budur işte. Fenomenlerden başka hiçbir şeyi bilmediğimizi söylüyor Kant; bu, şu demektir: Bize nesnel olarak, gerçeklik olarak görünen şey, sadece ve sadece, bilince olan bağıntısı içinde düşünülmelidir ve bu bağıntı dışında yoktur." <sup>72</sup> Bu alıntıda bize şu anlatılmaktadır: Bilginin kaynağı ve biçimlenmesi özneyle bağlıdır. Bu özne ise, Protagoras ve Kant'ta olduğu gibi, ancak insan varlığıdır. Bu nedenle, bilinmesi gereken ve bilinebilir her bir olgu "fenomen" bilinç için bilinebilir niteliğini içerir. Bu bilinebilirlik niteliğini ve özne için bilinebilirlik olgusunu ise, sofist düşünürler, özellikle de Protagoras belirlemiştir. Sonuç olarak, Hegel, şunu kanıtlamak istemektedir: "görüldüğü gibi sofistler de diyalektiği, genel felsefeyi kendilerine konu edinmişlerdir; derin düşünürlerdir." <sup>73</sup> Çünkü her şey, Protagoras'a göre, "görecel olarak vardır" (Diese "Relativität"). <sup>74</sup>

Hegel, sofistlerin "görecel olarak varolma" olgusunu kendi felsefesine de aktararak, modern diyalektiğin en önemli evrensel bir ilkesi durumuna getirir. Oysa, Sokrates ve Platon felsefeleri, varlığın görecel bir varolma olgusunda içerilmesini yadsırlar, bu nedenle de, varlığın varolmasından önce varolan bir idealar dünyası ve bu dünyanın bir kuramını oluştururlar. Hegel de, her iki felsefe okulunun etkisinde, her iki kuramın bileşimini, kendi felsefesinde oluşturacaktır.

Biz, yine, sofistler ve Sokrates arasında bulunan ayırım ve özelliklerin açıklamasına dönelim: Her iki düşünce biçiminin oluşmasında önemli bir rol oynayan konuların ve temaların seçiminde, hiçbir ayırım görülmez. Sokrates, karşısındakini zor durumda bırakmak için, onun hiçbir şey bilmediğini kanıtlamaya çalışırken, sofistler de, sürekli bir biçimde, karşı savlarla, kendi görüşlerinin yengilerini hazırlayıp üne kavuşmak isterler. Böylece, her ikisi de gerçek amaca erişemezler. Çünkü, irdelemelerin sonucunda kesin bir sonuç ortaya çıkmaz. Demek ki, her iki okulun diyalektikleri, yalnızca, bazı sorunları aydınlatmaya, ve bilime yardımcı olmaya yaramaktadır. Buna karşın, bu diyalektikler, yapılarının niteliklerinden dolayı kesin bir sonuca götürmediklerinden, Aristoteles'in de vurgulayacağı gibi, bilimin kesin ve saltık yöntemini oluşturamazlar. Yalnızca, belli sorulara belli yanıtlar alınmasını sağlarlar. Bunun yanı sıra, her iki düşünce ve tartışma biçiminde bir tür eleştiri ve yargılama aracıdır. Çünkü, bu felsefelerde yöntem, salt düşünce yolu ile araştırmaya dayanmaktadır. Aristoteles de bu kanı-

yı paylaşarak, durumu şöyle değerlendirir: "Oysa, inceleme sanatının belirlenmiş herhangi bir nesnenin bilgisini içermediği açık ve seçiktir... İnceleme niteliklerine ve bilgiye sahip olmayan herhangi bir kişi de diyalektiği kullanabilir... Herkes, hatta bilgisizler bile -diyalektiğin biraz önce belirttiğimiz eksikliğinden ötürü- ondan yararlanmaktadır. Üstelik, ayrıca, deneysel yöntemi de kullanırlar; zira, herkes, belli bir ölçüye dek, bilgeliğe sahip olduğunu ileri sürenleri, denemeye kalkıyor..." <sup>75</sup> Demek ki, diyalektik, bir araç olarak, bilgiye sahip olmayan bir kişinin bilgiyi elde etmiş bir kişiyi sınamasına olanak hazırlamakta ve hizmet etmektedir. Bu nedenle de, diyalektik, yalnızca belli bir tartışma ve soru sorma tekniğini içeren bir işmiş gibi algılanmaktadır. Aristoteles, işte bu önemli noktaya tüm dikkatleri toplamaya çalışmakta ve Sokrates ile sofist diyalektikleri arasındaki ayrımı, bu belirtilen nedenlere dayanarak, belirlemek istemektedir. Ona göre, Sokrates'in diyalektiği, gerçekten diyalektik özü içermektedir, buna karşın, sofistlerin diyalektiği yalnızca, basit bir aldatmacadır. Çünkü, bilime öncülük edemez. Oysa, Sokrates'in yöntemi ve tartışma biçimi, belli bir ölçüde bilimsel tanımlama ve çözümlemelere ışık tutmaktadır. Böylece, bilimlerin iskeletini oluşturacak olan ilkelere bir bölümü ortaya çıkarmaktadır. <sup>76</sup>

Demek ki, Aristoteles'e göre, diyalektiğin bir rolü de, bilimlerin temelini oluşturup ortaya çıkaran kuralları bulup açıklamaktır. *Topiques* adlı yapıtında şöyle der: "Her bir bilimin ilk kurallarının bulunmasında ve onların bilinmesinde diyalektik yararlıdır. Sonuçta, bu ilk kurallara dayanarak, belirli bir bilimin kendine özgü ilk ilkelerine ilişkin hiçbir şey söyleyememek olanaksızdır. Ayrıca, çok iyi bilinir ki, her bir alanda ilkeler her zaman birinci olarak elde edilen verilerdir; onları ele alıp inceleyebilmek için, her bir bilimde bulunan göreceli olasılıklardan yararlanmak bir gerekliliktir şu halde. İşte burada, Diyalektiğin kendine özgü özünü, gerçekliğini buluruz. Bu gerçeklik onun en özgün yanıdır. Bir araştırma tekniği olarak (Etant un techne de l'enquête), o, tüm bilimlerin ilkelerinin bulunmasına doğru izlenecek yolu açar." <sup>77</sup> Bu kuralların bulunup çıkarılması ise, diyalektiğin başlattığı yöntemsel bir yol izlenerek gerçekleşir. Çünkü, diyalektik, her bir bilimsel alanın özsel ve özgün verileri olan evrensel kuralların bulunup ortaya çıkarılmasında saltık bir etkidir. Diyalektiğin en önemli evrensel özelliği, bu ilkelerin ele alınıp incelenebilmesini hazırlamaktır. İşte bu inceleme ortamını oluşturmasından ötürü de, diyalektik, Aristoteles tarafından "teknik" bir iş olarak algılanmakta ve belirlenmektedir. Ayrıca diyalektiğin, "teknik" bir iş olmasının yanı sıra, bilimsel araştırma açısından başlıbaşına "izlenecek" bir "yol" olarak da gerçeklik kazanması çok önemlidir. Çünkü, diyalektik, yine Aristoteles'in deyişiyle, "bilimlerin felsefesi için" çok gerekli "entellektüel bir jimnastik"tir. Böylece, "biz, önerilen konu üzerinde" belli bir inceleme ve araştırma verilerine "kolaylıkla sahip olabiliyoruz." <sup>78</sup> Demek ki, diyalektik, tartışma sanatında ve bilimsel araştırmada, Aristoteles'e göre, bize; 1) İzlenecek yolu gösteriyor, 2) Her bir bilim dalında, ilk ilkeleri bulmaya yardım ediyor, 3) Göreceli olasılıkları kullanmayı sağlıyor. Ayrıca, diyalektik, 4) Bir araştırma tekniği ve 5) Bir inceleme yöntemidir, bu nedenle de, 6) Bir entellektüel jimnastiktir.

Oysa, Hegel, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in tam tersine, bu çalışmanın biraz gerisinde belirttiğimiz gibi, sofistlerin yöntemini ve diyalektiğini de, modern diyalektiğe bir katkı olarak kabul eder. <sup>79</sup> Bunun yanı sıra, Hegel de, aynı Aristoteles gibi, diyalektiğin, bilimin oluşmasında belli kuralların bulunup ortaya çıkarılmasında evrensel bir işlev yüklendiğini kabul eder. Bu da, zaten, Aristoteles'in Hegel üzerine etkisinden başka bir şey değildir. <sup>80</sup>

## e) Sonuç:

Sonuç olarak: Sokrates diyalektiğinin içerdiği ilkeler -biraz yukarıda tablo olarak gösterildi- ve oluşturduğu temalardan şu kısa ve öz sonuçları elde ederek, onun felsefesiyle ilgili olarak bazı bilgiler verelim: Sokrates bir eğitimci (pedagog) dir. Bu nedenle, gençliğin eğitimine iki açıdan önem verir; 1) Ruhsal yönden. Bu, onun ahlâksal yapıya verdiği önemi gösterir. 2) Karşılıklı konuşma ve tartışma yönünden. Bu da, onun, gençliğin bilgili ve estetik bir yapıya sahip olmasını arzuladığını işaret eder. Gençliğe, bu öğelerden oluşan bir yapı kazandırmak, onlara bu konularda gerekli bilgileri vermeye dayanır. Bu amacın gerçekleşmesi içinde ise, bilgi satılmamalıdır. Başka bir deyişle, eğitim paralı olmamalıdır. İşte bu nedenle, Sokrates, sofistlerin bu konudaki görüşlerine açık bir biçimde karşı çıkar. Bunun yanı sıra, Sokrates de aynı, sofistler gibi, doğa biliminin insan usunu metafiziğe ve oradan da ateizme götürdüğüne inanır. Matematik bilimlerine felsefesinde kesin bir yer verilmez.<sup>81</sup> Çünkü bu tür bilimler, ahlâk'a ilişkin verileri içermediklerinden, yani, ahlâkla ilgisi olmayan düşünceleri kapsadıklarından, boş, yararsız ve gereksiz olarak kabul edilmektedir. Buna karşın, Sokrates, insan varlığının tinsel (manevi) yönünün incelenmesini ve eğitimi ön plana almıştır. Bu nedenle de, insanoğlunun görevlerinin ve ödevlerinin incelenmesine ve onlara saygı gösterilmesine gerekli önemi vermiştir. -Kant'ın ahlâk felsefesi aynı amacı güder. Yalnız, Kant, bunu, daha modern ve dizgeli bir biçimde ele alır.<sup>82</sup> Buradan da, Sokrates'in Devlet ve zamanının dinine ilişkin görüşleri oluşur. Onun için önemli olan, usun ahlâksal yönden kesin, açık ve saltık bir kültürle eğitimidir. -Kant'ın kendi felsefesinde oluşturduğu ereğin aynısı.- Bu da, düşünerek, konuşarak ve özellikle, ilk önce inceleyerek ve bilerek gerçekleşir. Demek ki, öğrenmek ilk evrensel koşuldur. Tüm bunlara karşın, Sokrates yazılı bir felsefe bırakmadı. Ancak, sözlü felsefesini Ksenofon ve Platon, yazılmış diyaloglar biçiminde yaşattılar. Ksenofon, onu, bir metafizikçi olmaktan çok, bir törebilimci ve özellikle eğiten bir kişi olarak kabul eder.<sup>83</sup> Bu konuda Aristoteles, en sağlıklı yargıya sahiptir. Kendisinin dediğine göre, Sokrates'in felsefi yönden kalkma noktası, her zaman Protagoras'ın ve sofistlerin kuşkuculuk anlayışıdır. "Bildğim bir tek şey varsa, o da hiçbir şey bilmediğimdir" sözü bu yargıyı kanıtlamaktadır.

Ayrıca, Sokrates'e göre törebilim (ahlâk) kesin olan yargıların içerdikleri öğelerden oluşmaktadır. Bu nedenle, Sokrates, ahlâk alanında kuşkuculuğu reddeder. Bilinebilen, yalnızca tam olarak bilinebilen bir tek düşünce vardır. O da, insan varlığının, kendisini bilme ve tanıma zorunluluğudur. İşte bu gerçek, Delf tapınağının girişinde bir tümceyle açıkça belirtilmiştir ve evrensel bir düşünceyi içermektedir: Kendi kendini tanı, kendini bil, kendini bilmek iste, kendini bilebilmelisin vb. gibi sözlerle dile getirilebilmektedir. Bu tümce, yaşamın ne olduğunu, insan varlığının nasıl bir yapıya sahip olduğunu, bu nedenle bireyler arası ilişkilerin kapsamını, evrenin hangi anlamı ve gerçeği yansıttığını göstermektedir. Kısacası, ruhun ve insan varlığının düşünsel ve töresel yapısının maddeye egemen olmasını vurgulamaktadır. Bundan dolayı da, en yüce iyi, idealist felsefe açısından, ancak insanın kendi yapısını inceleme isteği ve tanıması olgusudur. Yani bilmesidir. Bunun dışındaki bilim ya da felsefeler yalnızca geçici felsefelerdir. Demek ki Sokrates'e göre, bilimin ve felsefenin ilk ve son konusu insan varlığının ahlâksal yapısıdır. Onun inancında ahlâk (etik), Aristoteles'in de belirttiği gibi, yaratıcıdır ve kesin ilkeler ve kurallar kapsar. Sokrates, Platon ve Aristoteles törebilimin olumlu bir bilim olarak kabul edilmesini diyalektiğin işlevine ve yöntem olarak varlığı-

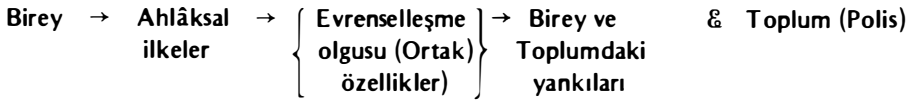
na bağlarlar. Böylece, insan varlığının tinsel (ruhsal) ve töresel (ahlâksal) yapısı ve bu yapının ayrıntılı bir biçimde incelenmesi, bu bilimin konusunu oluşturmaktadır.

Sokrates, törebilimsel kavramı belirlerken, onun içeriğini bireysel niteliklere dayandırıyor daha çok. Yani, insan varlığını bir birey olarak ele alıp irdeliyor ve törebilimsel genel kanılara ve sonuçlara ulaşıyor. Bu sonuçlardan da daha genel bir sonuç çıkarak, her bir insan varlığının yapısında gizil olarak ahlâksal ilkeler bulunduğu inanmaktadır. İşte, evrensel boyutlardaki ahlâksal kurallar ve yasalar bu ilkelerin evrenselleşmesinden başka bir şey değildir. Demek ki, onlar, bizim tüm varlığımızda varolan gizil evrensel verilerdir. Burada önemli olan Sokrates diyalektiğinin işlevidir: Onları harekete geçirerek ortaya çıkarmak, tümevarımsal yollarla genelleştirerek evrensel boyutlara ulaştırmaktır. Bunun için de Sokrates, evrensel durumu oluşturmak için, bireyden ve bireysel olandan kalkar. Böylece, iyi, kötü, doğru, yanlış, namuslu, namussuz kavramları herkese göre değişir diyen Protagoras'a karşı çıkmış olur. Çünkü, onun diyalektiğine göre, bu kavramlar değişmeyen dural (statik) kavramlardır. Dural olmalarının nedeni de, her bir bireyde ana ilkeler olarak bulunmalarıdır. Evrensellikleri de, işte bu özelliklerinden ileri gelmektedir. Buna karşın, yalnızca, yorumları değişebilmektedir. Ama, evrensel yapı tek'tir ve bu yapı değişme olgusu içermez. Somut bir biçimde belirtildiğinde, örneğin, birçok iyi yoktur, bir tek yüce iyi vardır. İşte, her bir bireyde ortak olarak bu tek olan iyi anlayışı ve kavramı bulunmaktadır. Bu olgu, onun evrensellliğini ve genellemesini belirler.

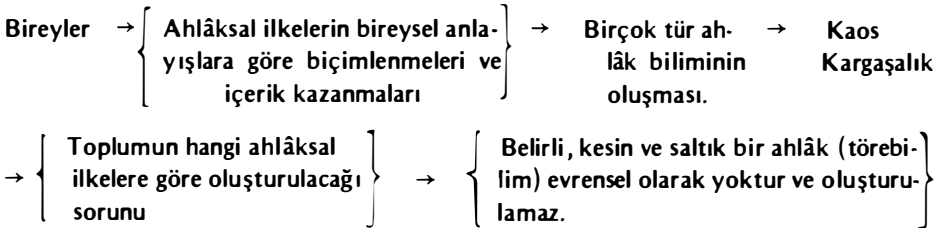
Tüm bu açıklamalardan sonra, Sokrates ve Sofist diyalektiklerinin biçimlenmelerini şema olarak gösterelim:

### ÖRNEK I:

#### a) Sokrates'e göre ahlâksal (töresel) ilkenin işlerlik olgusu:

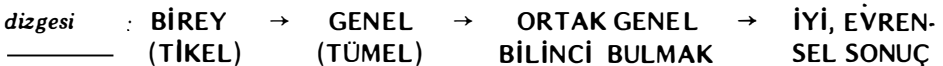


#### b) Sofistlere – özellikle Protagoras'a – göre ahlâksal ilkenin işlerlik olgusu:



#### (a)'nın sonucu:

*Sokrates'in*



(b)'nin sonucu:

*Sofistlerin dizgesi*

Protagoras'ın dizgesi: BİREYLER → BİRÇOK GENEL → { Herkese uygun  
(TİKEL (BİRÇOK TÜMEL) ortak genel bilinci  
TÜMEL'e bulmak önemli. Bu  
göre) bilincin tanımı her-  
kese göre değişir. }

→ İYİ. AMA neye göre İYİ → { İYİ, evrensel sonuç olamaz  
Ancak, *kuşkudur* evrensel sonuç }

Tüm bu belirlemelerin yanı sıra, Sokrates, kavramları ifade eden sözcüklerin asılları üzerinde duruyor ve bu sözcüklerin anlatımlarının içerdikleri anlamların üzerinde anlaşmanın, bir temanın irdelenmesinde ilk ve en önemli koşul olduğunu kabul ediyor. Çünkü, aksi halde, doğruyu bulmak ve karşılıklı konuşmayı oluşturmak (diyalog) olanaksızlaşır. İşte bu nedenle de, doğruyu bulmak için Sokrates, insan varlığının ruhundan bilgiye ilişkin belli veriler doğurarak yaratma işlemine başvurmaktadır. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, ahlâksal düşünceler, ancak her bir insan varlığının ruhu içinde bulunmaktadır. Yalnız, bu noktada dikkatimizi çeken bir özellik var: Bu ahlâksal düşünceler, sanki, Kant'ın ahlâk felsefesinde gördüğümüz öncel (a priori) ilkeler ve kurallar gibidirler.<sup>84</sup>

Buna karşın Sokrates'in felsefesi, karşındakine, hiçbir şeyi bilmediğini göstermek ve bunu ona kabul ettirmekle başlar. Bu olgu, ilk aşamayı oluşturur. Bu aşamadan sonra, gerçeği aramaya koyulurlar. Bu da, öğrenmenin ilk evrensel koşuludur. Böylece, öğrenmek, gerçeği aramaya koyulmakla, gerçeği aramak ise, bilmediğini bilmekle başlar. Anlatımımızı şemalaştırdığımızda şu görüntüyü elde ederiz:

BİREY → Bilmediğini → Gerçeği ⇔ Öğrenmek ≡ Sokratçı ⊃ Sokratçı alay  
bilmek aramak Diyalektik

Sofistlerin felsefesi ise, bireyin oluşmasını amaç edindiği halde, bireyden kalkmaz, oysa, Sokrates'in felsefesi, evreni insan varlığı ile birlikte ele aldığı için, bireyin ahlâksal yapısından kalkmaktadır. Bu nedenle, bilimi İyi'yi bulmak için bir araç olarak kullanıyor. Ayrıca, insan varlığı da, iyi'ye ulaşmak işleminde, bir tür araç olarak düşünülmektedir. —Hegel'in "Nesnel evrensel saltık anlık" anlayışında da bu görüşü andıran bir düşünce buluyoruz—<sup>85</sup> Ama, İyi'ye ulaştığında araç olmaktan kurtulup, kendini tanıyarak ve bilerek gerçeğe sahip olan bir varlık durumuna geçmektedir. Bu anlatımımızı dizgeleştirirsek:

## ÖRNEK II:

a) İnsan varlığı → ARAÇ → DOĞRU & İYİ → TOPLUM – (POLİS)  
(BİREY) İNSAN  
&  
BİLİM { AHLAK  
DİN  
DEVLET }

b) AHLAK (Törebilim) ⊃ [İnsan & Toplum & Din & Devlet] ≡ İyi bir yurttaş olmak  
varlığı

İnsan varlığının töresel değerleri, bilgilerinin değerine uygundur. Bununla birlikte ahlâk alanında İyî'yi bulmak, törebilimin (Ahlâk) kuralları çerçevesinde bulabilmek koşuluna bağlıdır. Bu nedenle, kötülük, bilgisizlikle eşdeğerdir. Yani, insan bilmediği için kötüdür. Sokrates'in ahlâk bilimi ise, mutlu olabilme ahlâkıdır (eudemonizm), "ascete"çe (yoksun kılma) durumlara karşıdır. Vücudun ızdırap ve yoksun kılınma yoluyla ruhsal bir eğitmeden geçirilemeyeceğini vurgular. Buna karşın, doğanın yasalarını hiçe sayarak, insan varlığının eğitilemeyeceğini de söyler. Demek ki, İyî İdea'sını ararken, doğayla bütünleşmeyi de düşünür. Başka türlü söylersek, doğayı yalnız duyuumsal olarak değil, ussal yolla da algılamayı ve kabul etmeyi amaçlar.<sup>86</sup> Böylece, insan varlığı, maddenin çekici ve haz verici güzelliklerine karşın, kendisini bunların dışında eğitmek zorundadır. Bu, Sokrates'e göre, bir direnme olarak değil de bir eğitim olarak kabul edilmelidir. Dikkat edilirse, Sokrates bu belirlemelerle, insan varlığının ruhsal eğilimlerinin birbirinden ayrı yanlarını eğitim yoluyla oluşturmaya çalışmakta, ayrıca, maddenin haz veren niteliklerini yadsımaz gibi gözükürken, yine de insan varlığını bir ölçüde bu hazdan ayrı tutmaya çaba harcamaktadır. Bu nedenle eğitime olgusu, düşüncenin kesinlikle etkisini, insan oğlunun tüm ruhsal yapısında (psikolojik yapısı) göstermesiyle gerçeklik kazanacaktır. İşte bu önemli noktada, idealist felsefenin tarihsel işlevinin nasıl Sokrates diyalektiği yardımıyla başlatıldığına tanık olmaktadır. Çünkü, bu belirlemelerde, insan varlığını bir bütün olarak oluşturan maddesel yapıyla düşüncel yapının birbirinden kesinlikle ayrı tutulmasına özen gösterilmektedir. İşte bu özenden ötürüdür ki, Sokrates'in felsefesinde diyalektik, yalnızca idealist biçiminin çerçevesinde gözükür ve evrensel olarak belirlenir. Bu diyalektiğe göre oluşan kuramda Sokrates—aynı Kant felsefesinde olduğu gibi—uygulama alanında saltık olanı kabul etmiş ve bu saltık olan da hiç bir zaman yadsınmamıştır. Başka bir deyişle, bu felsefe olumsuzlanmanın olumsanmasını ön görmekte, ama olumsuzlanmanın olumsuzlanmasını atlamaktadır. Ve böylece, Sokrates diyalektiğiyle tarihsel bir olgu olarak, madde düşünceye indirgenerek ve karşıtların birliğinden çok, karşıtların uzlaşmazlığı savunulacaktır. Din alanında ayrıca, mitoloji reddedilmesine karşın, bu kez Sokrates tarafından doğa üstü güçlere önemli bir yer verilecektir. Böylece, us-doğa-evren ilişkilerinden kalkılarak, dinsel ölçülere ve etkilere sahip bir metafizik başlatılmaktadır. İşte bu görüşler ve metafiziği bu tür biçimlendirişler stoacılık ve hristiyanlık düşüncelerine geçişi kolaylaştıracak ve bir ölçüde de bu geçişe kaynak oluşturacaktır.<sup>87</sup> Ayrıca, Sokrates, eski basit idealist maddeci metafizik düşünceler—Herakleitos vb. gibi—yerine, ahlâk alanında (törebilimde) en yüce olanı arama düşüncesini ortaya koymaktadır. Aristipos, Antistenes, Platon ve Kant gibi filozoflar, bundan böyle, en yüce olanı aramayı idealist felsefe açısından sürdürmüş olacaktırlar. Bunun yanı sıra, Sokratesçi diyalektiğin verilerinden yararlanan Platon, ahlâk'ın (törebilimin) amacını kendisine özgü metafizik görüşleriyle birleştirmiştir. Başka bir deyişle ahlâk (gelenek ve görenekler) felsefesiyle doğa felsefesini yeniden birbiriyle bağlantıya koymak için uğraşacaktır.<sup>88</sup> Demek ki Sokrates diyalektiği bizi evrensel olana, tümevarıma götürürken, Tek olanın (İyî) belirsizliğine de götürmektedir: Evrensel olanı, kendi kendini belirleyen bir yapı gibi algılamakta (düşünce olarak) ve devimi ile birlikte eylemini yin'e kendi varlığında içerdığını vurgulamaktadır. Böylece, Hegel'in deyimiyle, "özel tümelcilik" başlamakta ve kendini düşüncede açığa vurarak, düşüncenin de kendi belirlenimlerini açığa vurmasını sağlamaktadır. Kendini açığa vuran düşünce ise, sonunda, kendine özgü tikel yansımalarından tümel yansımalarına ulaşarak, evrenselliğine kavuşacaktır.<sup>89</sup> İşte bu evrenselliğe kavuşma olgusu, Platon'un idealar

kuramının odak noktası olup, aynı zamanda Sokrates diyalektiğinin Platon diyalektiğine dönüşmesi ve bu diyalektik içinde eritilmesi ve özümlenmesidir. Bu nedenle, şimdi de, diyalektiğin düşüncenin tarihsel sürecinde ve kendi yapısında geçireceği bir başka evrimini izleyelim. Başka bir deyişle, Platon'un, diyalektiği nasıl algıladığını, örneklerle irdelemeye koyulalım. Bu evrim ise, diyalektiğin *üçüncü evrim*'i olacaktır.



## II. PLATON FELSEFESİ (ÜÇÜNCÜ EVRİM):

### DİYALOGLARIN YANSITTIKLARI DİYALEKTİK TARTIŞMA BİÇİMLERİ — DİYALEKTİK VE BİLİMSEL KAVRAMLAR DOĞURTMA YÖNTEMİ VE DİYALEKTİK DİYALEKTİK DEVİM BİÇİMLERİ

*"Kafanı, bu tür incelemelerden uzak tut. Çünkü, Varlık olmayan'ın ne olduğunu hiçbir zaman gösteremeyeceksin."*

*Platon (Sofist)*

*"Toprak, bağrında Platon'un bedenini saklıyor,  
Ama, mutlu ölümsüzler arasında onun ruhu,  
Hatta uzak ülkelerde bile bir Tanrı gibi  
Onurlandırılan ve sayılan Aristo'nun oğlunun ruhu."*

*Diogenes Laerce bize, Platon'un mezar taşında  
yazılı bu sözleri aktarır.*

## A – BİRİNCİ KESİM

### a) Platon Felsefesindeki Diyalogların Evrensel Anlamda Değerlendirilmesi ve Yansıttıkları Diyalektiğin Ortaya Çıkarılması:

Üçüncü evrimi Platon'da diyalektik olarak ayrıntılarıyla ele almadan ve irdelemeden önce, çok kısa da olsa, Platon'un felsefesiyle ilgili birkaç önemli noktayı belirtmek gerekiyor:

Bu felsefede, ilk önce, eğitim ve öğretimin neye ilişkin olduğunu ve ne gibi verilere dayandığını görelim. Başka bir deyişle içeriğini ve niteliklerini ortaya çıkaralım. Felsefe tarihçisi Emile Bréhier'e göre, bunun kesin bir biçimde belirlenmesi oldukça zor bir iş.<sup>1</sup> Çünkü Platon'un yapıtlarının hemen hemen tümü, çok geniş bir ayrılık gösteren katmanlardan (toplumsal) oluşan bir dinleyici kitlesine yönelmektedir. Bu nedenle, bu yapıtlar, onun eğitiminin ne gibi verilere dayandığını, bize tam olarak göstermez. İşte belki de salt bu nedenle, Platon'un yapıtları onun eğitiminin tam bir yansıması da değildirler. Oysa, bunun yanı sıra, başka bir özellikle de karşılaşırız bu yapıtları incelediğimizde: Örneğin, *Parménides*'in ikinci bölümü *Theaitetos*'un baş kısımları ve *Sophiste*'in ilk parçaları mantıksal alıştırmalarla dolu. Demek ki, bu belirttiğimiz yapıtlar, bir ölçüye dek, onun, dinleyici kitlesini mantıksal yollarla düşünmeye hazırlayan kanıtlardır. Çünkü, bu mantıksal alıştırmalara yeterli ölçüde dikkat edildiğinde, en azından şu gerçeğe karşılaşılır: Bu mantıksal alıştırmalar, dinleyicinin ve öğrenenin mantıksal uyanıklılığını, canlılığını, güçlülüğünü, belirginliğini vb. yeteneklerini saptayarak ve anlayarak sınamaya yardım eder. Eğer Platon, felsefesini diyaloglar (karşılıklı konuşma-tartışma) çerçevesinde biçimlendirmişse, bu onun, yaşayan, canlı söze (LOGOS) verdiği sonsuz değerden ileri gelmektedir. İşte bu noktada, kendisi, Logos'u felsefesinin merkezine yerleştiren Herakleitos ile aynı çizgidedir.<sup>2</sup> Yani, Logos'a ilişkin aynı kanıyı paylaşmaktadır. Yalnız, Herakleitos'ta, Logos'un canlı ya da yazılı olmasından çok, Logos'un kendinde varlığı önemliydi. Oysa Platon, canlı sözü yazılı sözden çok daha etkili, önemli ve üstün görmektedir. *Phèdre* adlı yapıtı, bu sav için yeterli bir belgedir. Böylece Herakleitosçu Logos geleneğini başka bir biçimde de olsa, idealist düşünür Platon'da da buluyoruz.

Demek ki, sokratesçi bir düşünürün Logos'u (Sözü) algılaması, herhangi bir konunun ya da temanın anlatımından çok, onların tartışma yoluyla irdelenmesi biçimindedir. Yani, doktrine götüren anlatımdan çok —Aristoteles'te anlatım, doğrudan doktrine götürür<sup>3</sup>— tartışmanın oluşması önem kazanmaktadır. Doğurtma yönteminin aslı olan budur.<sup>4</sup> İşte bu nedenle, bilimin ve diyalektiğin yepyeni bir kavramı ortaya çıkarmaktadır. *Kratylos*, *Theaitetos*, *Parménides*, *Sophiste* ve *Politik* adlı yapıtlar da bu öne sürdüğümüz savın belgelerini oluştururlar. Ayrıca, bu yepyeni kavramın Platon'un düşüncesinde oluşabilmesi için, doğal olarak, bazı etken bilimsel ve felsefi verilere gereksinim vardır. Bunların kaynakları neredere bulunmaktadır? Yanıt şu olacaktır bu soruya: Felsefi alanda Platon'u etkileyen kaynaklar, hiç kuşkusuz Pythagoras, Parmenides ve Herakleitos'tur. Bu noktada sözü Bertrand Russell'a bırakalım: "Platon Pythagoras'tan, Sokrates aracılığıyla olsun olmasın, felsefenin Orpheosçu öğelerini almıştır. Dinsel eğilim, ölümsüzlüğe inanç, öbür dünyacılık, öğütçü din adamı tutumu, mağara istiaresi, matematiğe saygı, anlık (intellect) gizemciliğin (mistikliğin) kaynaşması hep bu öğeler arasında sayılabilir."<sup>5</sup> Oysa Platon, felsefes ve bilimsel görüşlerinin oluşmasında, yalnızca Pythagoras'tan yararlanmakla kalmamış, aynı zamanda, biraz öncede belirttiğimiz gibi, Parmenides ve Herakleitos'tan da gerekli ölçülerde yararlanmıştır. Örnek verecek olursak: Gerçekliğin, başlangıçsız-sonsuz ve zamansız olduğu düşüncesi, ayrıca, bütün değişmelerin mantıksal çerçevede yanıltıcı oldukları, bu nedenle de yanıltıcı sayılmaları gerektiği inancını Parmenides'in etkisinde bulmuştur. Bu Hegel'in de belirttiği gibi, üstelik, "Platon, Parmenides'ten de oldukça ileri gider" varlıkbilimsel alanda; özellikle kendisinin düşünce biçiminde "usunu bu tür incelemelerden uzak tut, çünkü, olmayan varlığın ne olduğunu hiçbir zaman gösteremeyeceksin" dediğinde bu sav kendiliğinden kanıtlanmış olmaktadır.<sup>7</sup>

Demek ki Platon, yalnızca etkilenmekle kalmayıp, aynı zamanda bu etkilenmelerden yararlanarak kendi felsefesini oluşturmada daha da ileri giderek, kendi düşünce biçimiyle kendi düşünce biçimini etkileyen düşünce biçiminin bağlantısını kurmaya ve bu bağlantıdan da bir tür tramlen gibi yararlanarak başka tür düşünce biçimlerine sıçramaya çalışmıştır. Bu sıçrama olgusu ise diyalektik düşünme yönteminde bir tür evrensel araçlardan biridir. Kaldı ki Platon, yalnızca bununla yetinmeyerek, Herakleitos ve Parmenides'ten edindiği öğretinin tersini benimseyerek, düşünce ve çözümleme alanında yeni bir sıçramaya girişti. Böylece, dünyada değişmeyen hiçbir şeyin olamayacağını da bir başka sav olarak kabul etti.<sup>8</sup> Gerçekte amacı, her iki görüşün keşişme noktasını bulup, kendi görüşüne gerekli merkezi oluşturmaktır. Bu işlemde de yeterince başarılı oldu sayılır. Her iki öğretiyi birleştirerek, —sav ve karşı-sav olarak— istediği bileşimi elde etti. Böylece bilginin duyular aracılığıyla türetilmeyeceğini, anlığa bağlı yollarla elde edilebileceğini savundu. Aslında bu sonuç, pythagorasçılığa uyan bir sonuçtan başka bir şey değildir.<sup>9</sup> **BİRİNCİ KESİNLİK.** Çünkü Platon, içinde yaşadığı zamanın başlıca iki ayrı felsefe dizgesini birleştirmek ve ondan başka bir dizge yaratmak istemişti. Bu dizgeleri hazırlayan okullar I. Herakleitos ve II. Parmenides'in önderliğini yaptıkları okullardı. Ve bu iki öğreti, "... varlığın niteliği sorununda birbirine aykırı iki sonuca ulaşmışlardı: Birincisi, doğayı hareket ve olaylara, ikincisi, mutlak sükun olan yalın varlığa dönüştürmüşlerdi. Platon, bu iki ilkenin de birbirinden ayrılmayacağını iddia ederek, Heraklit'e karşı Theetet'in de, mutlak ve belirlenmemiş hareket fikrinin çelişik olduğunu, zira eğer hiçbir şey sabit değilse, hiçbir şeyin hareketli olmaması gerektiğini ve bu sistemde hareketin birbirini mahvettiğini, olayların da yoklukta dağılıp gittiğini ileri sürer. Parmenides'e karşı da, Sophist adlı diyalogunda,

mutlak soyutluğuyla dikkate alınan varlık, kendinin değil, kendi karşısının özdeşi olmaktan başka bir şey olamaz. Varlığı her çeşit belirimlerinden (determinations) arıtmak, gerek dilde, gerek fikirde yok olmaya (non-être) düşmek demektir, der. Platon'a göre bu, yokluktan başka bir şey değildir. Ayrım (fark), çokluk, hareket, gerçek varlığın zorunlu koşuludur, bunların hepsini bir ve mutlakla birlikte kabul etmek lâzımdır. Varlıklar probleminin sırrını, bu iki terimin uzlaşması teşkil eder. İşte bu suretle Platon, birbirine rakip olan iki doktrini birleştirmiş olur (Phileb).“<sup>10</sup>

Sokrates'in de etkisi en az bu iki filozof kadar olmuştur Platon üzerinde. Bu etki, daha çok törebilimsel (ahlâk) alanla ilgilidir: Teleolojik ve törebilimsel sorunlara eğilmesi, bu etkiyi kanıtlamaktadır. Çünkü Platon, evreni ve dünyayı açıklarken, mekanik bir yapıyı açıklamaktan çok, erekbilimsel (teleolojik) bir açıklama yaparak metafizik bir yapıyı açıklama eğilimine kapılmaktadır. Bu nedenle de, "İyi" kavramı onda, Sokrates öncesi filozoflardan çok, Sokrates'in doğrudan etkisiyle oluşmaktadır. Başka bir deyişle, "Bu olguyu, Sokrates etkisine yüklememek güçtür."<sup>11</sup> Demek ki Platon'da şu olguya tanık olmaktayız: Filozofun yapıtlarının içerdikleri felsefi görüşler, gerçekte, zamanının bir birinden ayrı görüşlerini —gerek bilimsel, gerek felsefi ve gerekse töresel olsun— özümleyen, onlardan bir bileşim oluşturan genel bir uğraşıdır. İşte bu nedenle, bu uğraşı diyaloglar biçiminde oluşmaktadır. Diyalektik olarak oluşan düşünceler ve kavramlar da, oluşma süreçlerine ve oluşma tabanlarını tartışma alanlarında ve bu alanların herbirinin içerdği ilkelerin uygulanmalarında bulurlar. Bu belirleme bize, *İKİNCİ KESİNLİK*'i verir.

İşte bu önemli özelliklerden ötürü, Platon'dan sonraki dönemlerde, diyaloglarının anlamı ve yorumlanması üzerinde anlaşmazlıklar doğmuştur. Antikçağdan günümüze dek birbirinden ayrı görüşlere sahip doktrinlerin genellikle platoncu kesilmeleri bu olguyu kanıtlamaktadır. Birkaç somut örnek vermek gerekirse; Cicero'nun devrinde, stoacılarinkini andıran bir dogmayı, Platon'un adından yararlanarak yaymaya çalışanlar olduğu gibi, ayrıca, Platon'da, bir tür kuşkuyu savunma ve yargılayarak belirli bir karara varma olgusunu yok etme çabalarını görenler de vardı. Bununla kalınmayıp, birinci yüzyıldan buyana, gizemcilige ve pythagorculuğa yeni bir biçim kazandırmak isteyenler de, Platon'un adından ve yazılarından kendilerine önemli bir ölçüde pay çıkarma yoluna başvurdular. İşte bu nedenledir ki, platonculuk usa aykırı bir doktrinin karşılığı ve eşanlamlılığı olarak kabul edilmiştir. Usa aykırılığı şu veriye dayandırılmaktadır: Birincisi; ruhu, düşüncenin ve varlığın üstüne yerleştirmekte ve düşünceden ve varlıktan daha üstün tutmaktadır. İkincisi ise, ruhu, İyi adı altında belirlediği, ulaşılması arzulanan, sevilen, istenen ve hazzı çıkarılan, oysa buna karşın bilinmeyen ve tanınmayan bir kavramın içerdği niteliklerle birleştirmesidir.

Tüm bunların yanı sıra, 19. yüzyılda, çok daha önemli bir eğilimle karşılaşılır: Platon'dan salt bir usçu yapma eğilimidir bu. Anlığın (zekânın) nesnesi olarak somut gerçeğin ele alınması sorunudur. Yani, somut gerçek'in kendisi, zekânın (anlığın), üzerinde işlevini sürdürdüğü, irdelemelere koyulduğu, nesneyi oluşturacaktır. Ayrıca bu eğilim, anlığın bu nesnesini belirleyecek ve belirleme eyleminde de usçu ve ussal bir tartışmayı öngörecektir. Gerçekte, bu tartışmanın türü, yapısı ve biçimi, matematik bilimlerinden esinlenerek oluşturulmuştur. Bu konuda, E. Bréhier, belli bir kaniya sahip olabilmek için, Cicero'dan yararlanma yoluna gitmiştir. Ayrıca, biraz önce belirttiğimiz noktaları da (bilgileri de) doğrulamaktadır.<sup>12</sup>

Platon'un düşüncelerini yorumlamada ki bu tür önemli ayrılıkların nedeni, hiç kuşkusuz, düşüncesinin yöneldiği konuların zenginliği bir yandan, öteki yandan da, konuların irdelenmesindeki düşüncenin zenginliğidir. Çünkü, Platon felsefesinin izdüşümü olan Platon düşüncesinde, tüm ayrıntıları aynı anda belirli bir dizge içinde yorumlamak oldukça güç bir iştir. Bunun nedeni de, yapıtlarının tümünün edebi bir yapı içinde oluşmuş olmasıdır.<sup>13</sup> İşte bu edebi biçimden ötürüdür ki, diyaloglar üç evrensel özellik gösterirler: 1) Onlar, bir dramın kendine özgü niteliklerini de içerirler. Diyalogların sonunda, bir doyumsuzluk ortaya çıkar. Çünkü Sokrates'in de belirttiği gibi, konuşmacılar, ya kendilerini tam olarak tanımamaktadırlar ya da yeteri ölçüde bilgiye sahip değildirler. Konuşmacı genellikle bunun bilincine varır. Diyalog, böylece, kesin bir sonuca bağlanamadan kesilir. Ve sonuçlanmamış bir sorun olma niteliğini korumaktadır, tartışmanın sonunda. Bu durum, A. Koyré'nin de dediği gibi bir düş kırıklığıdır, bir "dram"dır.<sup>14</sup> Oysa, sofistlerin tartışmasında kazanan ya da kaybeden belirlenmiş, sonuçta sorun çözümlenmiştir. Düşüm çözülmüş, her şey belli olmuştur. Buna karşın, Platon'da hiçbir şey kesinlik kazanıp belirlenememektedir. Bu da, Platon felsefesinde diyalektiğin bir başka yapısal aşamasıdır. Bu sava örnek olarak, *Mênon* ve *Gorgias* diyaloglarındaki sorunların çözümlenme biçimlerini gösterebiliriz. **ÜÇÜNCÜ KESİNLİK.**

Genellikle diyaloglar, çoğu zaman bir tartışma biçiminde oluşmakta ve gelişmektedir. Tartışmanın temaları ise, ya sofistlerde olduğu gibi sav olarak daha önceden belirlenir ve ortaya atılır ya da Sokrates'te gördüğümüz gibi, tartışmanın kendine özgü sürecinde doğurtma yöntemine başvurulurak ortaya çıkartılır. Kaldı ki diyaloglar, çoğunlukla bu iki ayrı işlevin bir bileşimidir. **DÖRDÜNCÜ KESİNLİK.**

En son bir özellik de, edebi biçimin ölçülerine dayanarak – diyalogları, bazan, belli bir ders verme özenine dayanan ya da özeninden kaynaklanan – kısa bir açıklamanın izlemesidir. Bu açıklama, diyalogun içeriğini niteliklerini belirleyen konunun tümü üzerinde belirli bir anlatımın arda kalanıdır. Ya da sürdürülmesidir. Genellikle bir başka konuya geçişi de sağlamaktadır. Ya da yeni bir konunun başlangıcını ve oluşmasını hazırlamaktadır. Bu da, diyalektik bir yapının ve anlatım biçiminin getirdiği bir özelliktir. Konuların birbirlerinden ayrı gibi gözükmelerine karşın, birbirleriyle bağlantıda olmaları ve birbirleriyle bağlantıda olan konuların da aynı zamanda birbirlerinden ayrı olmalarıdır. Örnek olarak *Devlet* adlı yapıtın içinde işlenmiş konuları gösterebiliriz. **BEŞİNCİ KESİNLİK.**<sup>15</sup>

Tüm bu kesinliklerin bize sağladıkları sonuca bakılırsa, Platon'un diyaloglarının yapısı çok ilginç bir gerçeği yansıtmaktadır: Buradan elde edilen felsefi öğrenim ve eğitim, gerçekte, belli bir dinleyici ve öğrenen kitlenin dışındakilere oldukça karanlık kalmaktadır. Demek ki, belli bir ölçüde, deruni (İçrek, esoterique) niteliktedirler. A. Koyré de *Platon'a Başlangıç (Introduction à la Lecture de Platon)* adlı kitabında bu kanıyı dile getirmektedir.<sup>16</sup> Bu şu demektir: Platon'un felsefesi belirli bir eğitim ve öğrenimi amaçladığı için, düşüncesini aydınlatmak gerekli ve bunun için de tartışılan ve yorumlanan konuların tartışan kişilerle bağlantısını bilmek gerekmektedir. Yani, her bir diyalogda belirli bir konu açıklandığına göre, söz alan ve konuyu irdeleyen kişilerin, konuya ilişkin olarak, ya önceye dayanan ya da sonrasını hazırlayan bir ilintisi vardır. Başka bir deyişle durum rastgele oluşmamıştır. **ALTINCI KESİNLİK.**

Demek ki Platon, felsefesinde, gerçekçi bir gözlemler diyalektiği inceleyebilmemiz için, diyaloglarda somut bir biçimde yer alan tartışmaların diyalektikle olan bağlantısını da kurmak gerekmektedir. Ve bu arada Sofistler'le çok kısa ve öz bir biçimde karşılaştırmada da bulunalım. Çünkü, böyle bir karşılaştırma, yaptığımız çalışmanın gereği bir zorunluluktur. Ayrıca, diyaloglar, dramatik bir niteliğe ister sahip olsun ister olmasın, önemli olan, onların özünü oluşturan ve onların yapısında sürekli olarak yer alan –bazı özel durumlar dışında– bir ögedir. Bu öge de tartışmadan başka bir şey değildir. Örneğin, adalet nedir, erdem nedir?... Öğretilir mi?... türünden sorulara yanıt veren bir konuşmacının tutumu ve bilgisi tartışmanın yapısını belirler. Çünkü, konuşmacı, çözüm yolu aramak, çıkış yolu bulmak, belli bir biçime, yola ya da yönetime başvurmak için belli bir formülden yararlanmaya çalışmaktadır. Çünkü burada önemli olan, saltık bir biçimde, yalnızca soruya bir yanıt bulmak ya da sorunsala açıklık getirmek değil, aynı zamanda sorunun tartışılma biçimini de, yani başvurulacak çıkış yolu ve yöntemini de inceleme ve irdemeye koymaktır. Böylece, aynı zamanda, tartışmanın kendisi de tartışma sürecinde bir sorun durumuna getirilmektedir. İşte bu özellik Platon diyaloglarında diyalektiği bir düşünme ve tartışma süreci ve yöntemi olarak belirleyen bir biçim özelliğidir.

**TABLO I.**

I) SORUNSA	→	TARTIŞMA	⇔	¬	SONUÇ (Değil Sonuç)
SORU		BİÇİM			
		İÇERİK			
II) Tartışma	⊃	Tartışma	→	Tartışma tartışmayı doğurmakta, Tartışma Tartışmayı	sınamakta.
III) Kalkış noktası var	≡	Sorunsal, soru	}	Tartışmanın yapısı	
Variş noktası yok	≡	Sonuç yok			

Bu biçim özelliğinin kendine özgün bir kuralı var mıdır ve varsa nedir? Bu soruların yanıtı ise şudur: Bunun biricik ve tek kuralı *Ménon* adlı yapıtta belirtilmiştir: "Yanıtlayan konuşmacıya göre, tartışma (ya da diyalektik), yalnızca doğru yanıtlar vermek olmayıp, bunun yanı sıra, bildiğini kabullendiği verilerden doğmalıdır bu yanıtlar."<sup>17</sup> Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta şudur: "bildiğini kabullenmek" deyiimi iki ayrı biçimde yorumlanmalıdır; 1- Gerçekten bir şeyi saltık bir biçimde bilmek, "bildiğini kabullenmek" olarak, 2- Yalnızca "bildiğini" sanmak olarak ele alınmalıdır. Oysa, bu iki ayrı belirleme, birbirinden kesin bir biçimde ayrılmaz. Çünkü, "bildiğini kabullenmek" ve "bildiğini" sanmak önermeleri birbirlerini içermektedirler, aynı zamanda. Yani, birbirlerinin içinde saklı olarak bulunmaktadır. Böylece, bu belirtilen önermeler yeni bir belirtilme durumu kazanırlar. Tablo I. deki üçüncü belirleme şu yapıyı yansıtır:

IV) Kalkış noktası var	≡	Sorunsal, soru	}	Tartışmanın yapısı ⇔	
Variş noktası yok	≡	Sonuç yok			
[ VERİLEN YANITLAR (Salt doğru olması gerekmez) ]			⇔	[ KONULAR (Bildiğini kabullenmek ya da sanmak) ]	

Tartışma, gerçekte, konuşmacıların tümü tarafından kabul edilmiş bir dizi konut (postulat) ya da varsayımla oluşturulur. Burada konut, bir durumu ya da bir şeyin anlatımını ilke olarak ileri sürmek ya da bir öngörgeç olarak belirleneni ortaya atmak biçiminde algılanmaktadır. Konutlar ya da varsayımlar ne gibi bir işlev yüklenmektedirler ya da tartışmadaki özellikleri nelerdir? Bu sorulara şöyle bir yanıt verilebilir: Tartışmayı oluşturan sorunsal ve soruların irdelenmesi için tartışmacılar belirli yöntemlere başvurup, mantıksal çıkış yolları ararlar. İşte, tartışmanın içeriğinin ve yöntemlerle çıkış yollarının oluşmasında konutlar ve varsayımlar önemli bir rol oynarlar. Çünkü, onlar bir etken olma görevini yüklenmişlerdir. Bu görev onlara konuşmacılar tarafından verilmiştir. Böylece, tartışılan konu ve temalarla ilgili olarak her bir konut ya da varsayım belli karşılaştırmalarla ele alınır. Bu karşılaştırmalarla onların geçerlilik dereceleri saptanır. *BİRİNCİ EVRENSEL KOŞUL*. Bunun yanı sıra, tartışmanın genel durumuyla, bu konut ve varsayımların uyuşup uyuşmadıkları gözlenir. Yani, tartışmanın içeriğiyle konut ve varsayımların bağlantıları belirlenir. *İKİNCİ EVRENSEL KOŞUL*.

Eğer bu saptamalar olumsuzsa-böylece demek ki, birinci ikinci evrensel koşullar gerçekleştirilememiştir – ya tartışma yönteminde ya da tartışmanın çıkış yollarında bir eksiklik ve tutarsızlık var demektir. Bazen bu eksiklik her iki ögede de kendini gösterebilir. Yani, tartışmanın oluşmasında izlenen yol ve yöntem yanlıştır; konut ya da varsayımlarla bağlantısında tartışmanın biçimi uyumsuzdur. Başka bir deyişle, tartışma konut ya da varsayımlarla uyuşmaz. Bu nedenle de tartışmanın biçimlendirilmesi başarısızlığa uğrar. Ayrıca, başarısızlığı hazırlayan biçimlendirme de reddedilir. *BİRİNCİ KESİN SONUÇ*. Oysa, tartışma bu durumda bırakılmaz, yeni çıkış yolları aranır. Bu nedenle de soruları yanıtlayan konuşmacı, konutlara ya da varsayımlara uyarak yeni çıkış yolları önerir. Bu durum, genellikle, tartışma süresince kesin bir sonuca ulaşmanın olanaksızlığı anlaşılmasına dek sürüp gider. *İKİNCİ KESİN SONUÇ*.

## TABLO II. SAPTAMALAR

- 1) TARTIŞMA  $\supset \left\{ \begin{array}{c} \text{KONUT} \\ \text{V} \\ \text{VARSAYIM} \end{array} \right\} \rightarrow \left[ \begin{array}{cc} \text{Belli} & \& \text{Çıkış} \\ \text{Yöntemler.} & \text{Yolları} \end{array} \right] \equiv \text{Etken Olma Görevi}$   

Konuşmacıların  
tümü kabul etmiştir.
Arama işlemi
- 2)  $[\text{KONUT V VARSAYIM}] \rightarrow \text{Belli karşılaştırmalar} \rightarrow \left. \begin{array}{c} \text{Geçerlilik} \\ \text{Dereceleri} \end{array} \right\} \text{Birinci Evrensel Koşul.}$
- 3) TARTIŞMANIN YAPISI  $\xleftrightarrow{\text{Bağlantı}} \{\text{KONUT V VARSAYIM}\}$
- 4) BAĞLANTI  $\rightarrow [\text{UYUŞMA V UYUŞMAMA}] \left. \begin{array}{c} \text{İkinci} \\ \text{Evrensel} \\ \text{Koşul.} \end{array} \right\}$
- 5)  $[\text{SAPTAMALAR (3) \& (4)}] \supset \text{OLUMSUZLUK OLGUSU}$
- 6) TARTIŞMANIN YAPISI  $\subset \text{UYUMSUZLUK}$ . Yani,
- 7)  $\left\{ \begin{array}{c} \text{TARTIŞMANIN} \\ \text{YAPISI} \end{array} \longleftrightarrow \text{Bağlantı} \longleftrightarrow \begin{array}{c} \text{KONUT} \\ \text{V} \\ \text{VARSAYIMLAR} \end{array} \right\} \supset \text{UYUMSUZLUK}$

8) TARTIŞMA → UYUMSUZLUK → REDDEDİLME OLGUSU } Birinci Kesin Sonuç

9) TARTIŞMA → { KONUT  
V  
VARSAYIMLAR } → UYUM → { Yeni Çıkış Yolları } → { Genellikle Kesin bir sonuca ulaşılammama olgusu. } İkinci Kesin Sonuç

Anlatımımızla ve saptamalar tablomuzla ilgili olarak somut bir örnek vermeye çalışalım: *Charmide* adlı yapıtta, Sokrates "Sophrosyne"nin doğasına ilişkin Charmide'e sorular yöneltir. "Sophrosyne" nedir? Neyi içerir ve ne işe yarar?... vb. Charmide de "Sophrosyne"den söz ederken, onun, düzenli ve yavaş bir biçimde "eyleme koyulmak ve eylemi gerçekleştirmek" olduğunu söyler. Bununla birlikte Charmide, Sophrosyne'nin en güzel ve en değerli şeyler arasında yer aldığını da kabul eder. Ve böylece, eylemin, gereğinde daha hızlı bir biçimde gerçekleştirilmesinin daha yavaş bir biçimde gerçekleştirilmesinden daha da güzel olabileceği sonucuna varır. Oysa, burada, ilk yargı ile son yargı arasında önemli bir ayrılık vardır. Bunların her ikisi de birer kabul etme olgusudur. Yalnız, *birinci olguda*, "düzenli ve yavaş" devingenlikten söz ederken, *ikinci olguda* ise, daha çabuk devingen olmanın daha da güzel olabileceğini vurgulamaktadır. Nedenini de şöyle belirliyor: Çünkü, "Sophrosyne" en güzel şeyler arasında bulunma niteliğini içermektedir. Bu verilere baktığımızda, biz, nedensellik ilkesinin gereği olarak, birinci olgu ile ikinci olgu arasında bir tür uyumsuzluk oluştuğunu saptıyoruz. Bu uyumsuzluk, Charmide'i –tartışmanın yapısının içerdiği özelliklerden ötürü– bir konut ya da varsayım ileri sürmek olgularından birini seçmeye zorlamaktadır. Çünkü, kendisinin ortaya attığı ilk belirleme ile (birinci olgu) sonradan doğru olarak kabul ettiği son belirleme (ikinci olgu) arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Oysa, tartışmanın ilkelerine göre, ileri sürdüğü konut ya da varsayımla (birinci olgu), doğru olarak kabul ettiği en son belirleme (ikinci olgu) arasında bir uyum söz konusudur. Başka bir biçimde söylersek, birinci ve ikinci olgular arasında uyumsuzluk, çelişki ya da karşıt olma durumlarının bulunmaması gerekmektedir. İşte bu nedenlere dayanarak, Charmide, ileri sürdüğü ilk olguyu terketmek ve onun yerine ikinci bir yeni konut ya da varsayım bulmak zorundadır.<sup>18</sup>

Burada izlenen erek, demek ki İde'yi ortaya çıkartmak ereğidir. İşte bu nedenledir ki, olgular arasında bir uyum arama söz konusudur. Eylemek de bu uyumu içermelidir. Hegel'in, Platon'un Devlet'i filozofların yönetmesi önerisine ilişkin söylediği şeyler, gerçekte, bu somut örneğimize aynen uymaktadır. Bu sözleri buraya aktaralım: "... Eylemenin ne olduğunu bilmek gerekir: Öznenin, özne olarak, tikel ereklere ulaşmak için etkinliğidir eylem. Bütün bu erekler, İde'yi ortaya çıkarmak için birer araçtır; çünkü mutlak kudret olur."<sup>19</sup> Hegel'in sözlerini açıklayalım: Özne, kendisine tikel erekler belirler. Bu tikel erekların gerçekleşmesi, onun amacının gerçekleşmesidir gerçekte. İşte bu gerçekleşmenin oluşabilmesi için, özne eyleme koyulur. Böylece, özne, amaç ve eylem üçlüsü, sırasıyla gerçekleşerek –yani her birinin gerçekleşmesiyle, bir ötekinin de gerçekleşmesi doğacağından– bir bileşimi oluştururlar. İşte bu bileşim, İde'nin oluşma ortamından başka bir şey değildir. Başka türlü söylersek, İde'nin oluşum kaynağı bu bileşimin yapısıdır. Bu bileşim de, özne, amaç ve eylem üçlüsüdür. Charmide'den verdiğimiz somut bir örnekle, Hegel'in belli bir yorumunu birleştirerek gerçek amacı saptama-

ya çalıştık. Gerçek amaç, Hegel'in de dediği gibi, İde'yi her yolla ve düşünsel eylemle ortaya çıkartmaktır. *Charmide*'den aktardığımız örnek, bunun böyle olduğunu göstermektedir. Demek ki, tartışmanın yapısında gizli olarak varolan amaç, konut ya da varsayımların doğrulanması sonucunda gerçekleştirilecek olan İde'dir. İşte bu nedenle, eğer konuşmacılardan herhangi biri hazırladığı olgular aracılığıyla İde'yi doğurtamayacaksa, izlediği yolu terketmekte ve kendisine, İde'yi gerçekleştirebilecek ve ortaya koyabilecek bir yol aramaktadır. Çünkü, ileri sürülen konut ve varsayımların öncel amacı bellidir. Yani, belirlenmiştir; saltık bir biçimde, İde'yi gerçekleştirmek için, önceden saptanan konut ya da varsayım ortaya koyma gereksinimi vardır. *Charmide*'deki, *Sophrosyne* "nin doğasıyla ilgili olan tartışma, bu konudaki irdelememizi yeteri ölçüde kanıtlamaktadır. Demek ki, konut ya da varsayımlara dayanan bir uyum arama, İde'nin doğmasına götüren yolun bulunması ve izlenmesi demektir. Bu görüntü, Platon diyaloglarında bulunan tüm tartışmaların yansıttıkları belli bir evrensel özelliktir. Biz, gerçekte, burada, tartışmanın yapısının tümünün belli bir diyalektiği yansıttığını söylemek istiyoruz. Ve bu sadece, diyalektikte izlenen yolun bir diyalektik anlatımıdır.

#### b) Platon Diyaloglarındaki Tartışma Biçimiyle Sofistlerin Tartışma Biçimi Arasındaki Önemli Ayrım ve Diyalektik ile Retorika'ya İlişkin Gözlemler:

Bu aşamada, sofistlerin tartışma biçimiyle, Platon diyaloglarındaki tartışma biçimi arasındaki önemli ayrımı da belirtmek gerekir. Bu, sofistçi biçimle platoncu biçimin birbirleriyle karşılaştırılması olacaktır. Kaldı ki biz, daha önce, Sokrates'in tartışma biçimiyle Sofistler'in tartışma biçimini karşılaştırırken, yeteri ölçüde ve geniş bir biçimde, sofistçi tartışmadan söz etmiştik.<sup>20</sup> Şimdi ise, platoncu tartışma biçiminin genel çizgilerini belirlemeye çalışacağız: Platon Felsefesinde diyalogların – Sokrates felsefesinde de olduğu gibi – oluşmasındaki amaç öncel bir amaçtır. İde'nin varlığını kanıtlamak, her bir nesne ya da düşünceyi İde'nin bir yansıması ya da izdüşümü olarak görmektedir. Diyaloglar ise bu amacı, birçok anlatım öğelerinden yararlanarak –edebiyat, mitoloji, hukuk ve bilimsel veriler vb. gibi... – kanıtlamayı ve gerçekleştirmeyi öngörürler. Bunun içinde konuşmacıların kendilerini felsefeye adanmaları gerekmektedir.<sup>21</sup> Çünkü, felsefe, evrensel bir değeri olan ve bu değerinin geçerliliği tartışılmayacak kesinlikte bir uğraştır. Ayrıca, felsefeyle uğraşmak anlamı olan bir eylemdir. Kısacası, felsefi uğraşı ve eğitim, insanlık değerlerinden en önemlisini oluşturmaktadır Platon'a göre. Bu uğraşının gerçekleştirilmesi için ne gibi bir programa ve yöntem gereksinimi vardır? Ve hangi yöntemi kullanmak gerekmektedir?... Bu soruların yanıtı, hiç kuşkusuz, insan varlığının öz yapısının ne olduğunun kesin bir biçimde anlaşılmasıyla verilebilir. Öz yapının ne olduğunu bilebilmek için, işe bir konut ile başlanıyor; insan ruhu, kendi varlığının en basit olgularını aşamadığı sürece –yani güncel (yeme, içme, tensel ve cinsel) sorunlarıyla ve gereksinimleriyle uğraştığı sürece– gerçeği bulmak için ve ona götüren yolları araştırmak için hiç bir uğraşı ve istek göstermez. Oysa, böyle bir uğraşı ve istek gerçeğe ulaşmada evrensel bir koşuldur. *GERÇEĞİN BULUNMASINDA BİRİNCİ BELİRLEME.*

Bu istek ve atılım, insan varlığının yapısında nasıl hazırlanacak ve oluşturulacak? Yani, onların oluşmaları için ne gibi bir araç kullanılacak?.. Platon, bu konuda, saltık olarak felsefi eğitime dayanan güzel konuşma sanatını (retorika) öneriyor. Bu sözcükle neyi belirlemek istiyor Platon? Retorika'nın anlamı birçok biçimlerde yorumlanabilir: O, her şeyden önce, sözbilim olma özelliğini içermektedir. Yani, sözün üstün



değerlere erişme yollarını gösteren bir bilgi dalıdır. Üstün değerlere erişebilmek basit bir olgu olmayacağından, bunun için söz sanatlarının ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Güzel niteliğine sahip yapıtlar bize bu olanağı sağlarlar. Çünkü onlarda, düşüncelerin, duyguların, imgelerin doğuş ve değerleri somut bir biçimde bulunmaktadır. Bunlardan her birinin anlatımı önemlidir. Ayrıca, anlatım için de izlenecek yolların belirlenmeleri ve saptanmaları gerekir. *GERÇEĞİN BULUNMASINDA İKİNCİ BELİRLEME.*

İzlenecek yol nasıl bir yol olmalıdır?.. sorusuyla karşılaşıyoruz burada: Yanıt şu olacak; üzerinde tartışılan konunun bütün yönleriyle kavranması söz konusudur. Çünkü amaç, İde'yi doğurtma olacağından —İde ile Gerçek özdeşdir burada— kavrama işleminde hiçbir yanlış ve eksik anlayışa yer bırakmamak gerekmektedir. *GERÇEĞİN BULUNMASINDA UÇUNCU BELİRLEME.* Bu da şunu gösterir; yanlış ve eksik algılama (anlayış ve kavrama) olmadığı sürece, konunun tartışılmasında gereksiz yorumlara yer verilmemiş olacaktır. Yani, yapmacıktan uzak ve düzgün bir anlatma (ifade) sanatı ortaya çıkacaktır. Güzel söyleme özentisi bundan başka bir şey değildir. İşte, *ilk devim (hareket) noktasını oluşturan GERÇEK* budur. Tüm bu belirlenmeler ve ilk devim noktasını oluşturan gerçek, Platon felsefesindeki tartışmaların ve bu nedenle de diyalektiğin *İLK TEMEL EVRENSEL KOŞULU'*dur. Böylece, felsefi öğrenim ve eğitimin gerçekleşebilmesi için Retorika kaçınılmaz ve en gerekli bir araçtır. *BİRİNCİ KESİNSONUÇ.*

Acaba, bu yargı tüm filozofların üzerinde anlaşabilecekleri ve erensel bir değer olarak kabul edebilecekleri bir yargı mıdır? Aristoteles'e baktığımızda bunun böyle olmadığına tanık oluyoruz. Çünkü ona göre retorika sanatı, diyalektik sanatı gibi, "olasalıkları" (varsayımları) içermeye özelliğini ve niteliğini yansıtmaktadır. Öyleyse bu iki sanat, başka bir deyişle bu iki yetenek, birbirlerine benzer yeteneklerdir. İçerikleri ve yapıları birbirlerini andırmaktadır. Örneğin, Aristoteles'in kendine özgü "techne"si de bir ölçüde, diyalektiğin bin benzeri, bir andıranıdır. Kendisi bu konuda, özellikle, fransızcası "l'antistrophe" olan "benzer" sözcüğünü kullanır. Üstelik Aristoteles bu sözcüğü Platon'dan almıştır. *Gorgias* adlı yapıtında, "benzer" sözcüğünü kullanan Platon, şunu belirtmek istemiştir: Aynı anlatım ve çözümleme gücüne sahip olan terimler birbirleriyle bağlantılarında oluşturdukları bazı ilişkileri yansıtır. İşte bu ilişkiler, terimlerin birbirleriyle kavramsal bağlantılarda bulunduklarını göstermektedir. Bu nedenle Platon, özellikle bu olguya dikkatimizi çekmektedir: "Mutfak işlemi vücut için ne ise, Retorika da ruh için aynı şeydir."<sup>22</sup> Anlatımın ilginç yanı şudur: Aristoteles, retorika'da yalnızca, Platon gibi, bir araç durumu değil de, aynı zamanda ve bununla birlikte bazı ilkelerin oluşmasında bir amaç durumu da görmektedir. İşte bu nedenle, retorika'da, diyalektik'te bulduğu aynı tür yeteneği bulur. Bu, karşıtları birleştirme elverişliliği ve yeteneğidir. Çünkü, örneğin, retorika sanatının yararlılığı kesinlikle bu elverişli olma durumundan doğmaktadır. Üstelik, o, diyalektik gibi, karşıtların bileşkesini ve bileşimini oluşturmaya da yaramaktadır. Böylece diyalektikteki tasımlar (kıyaslamalar) gibi retorika da aynı değerde karşıtların birbirleriyle bağlantılarını kurmaya yarar. Örneğin, konuşmacılardan herhangi biri, kendi söylediklerini savunmak ya da yadsımak (çürütmek) istediğinde, ilk iş olarak, çelişkileri ve karşıtları bir araya getirebilme yetisine sahip olan diyalektiğe ve retorikaya başvurmaktadır. Çünkü, Aristoteles'e göre, yalnızca, sözü edilen bu iki yeti bir bileşim sağlayabilir; bunların dışında hiçbir bilim bu görevi yüklenemez. Çünkü, onların konusunu ve içe-

riklerini, karşıtların anlatımı ve bir bileşim olarak ortaya koyma olguları oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, Aristoteles, bu her iki yetide bulunan salt sav'da daima törebilimsel (ahlâksal) olarak, yüksek bir değere ve doğru nedenlere sahip olan verileri bulur. Çünkü onlar, doğaları yani özerleri gereği, karşılaştırma yolu ile usavurmaya (akıl yürütmeye) ve kanıtlayarak inandırmaya daha elverişli ve daha uygundurlar. Ayrıca, "Retorikanın belirlenmiş bir türe girmediği açık ve seçiktir. Diyalektik nasıl anlaşılıyorsa, bu retorika için de aynıdır. Kesin olan şudur ki, o, yararlı bir veridir ve işlevi doğrudan inandırmak olmayıp, buna karşın, her bir konunun inandırmaya götüreceği verilerini ortaya çıkarılmasıdır. Bu da, öteki sanatların tümünde olduğu gibidir."<sup>23</sup> Aristoteles'ten buraya aktardığımız bu alıntı gerçekte şunu anlatmaktadır: a) Retorika ile Diyalektiğin benzer özelliklerinin bulunmasının nedeni, her ikisinin de belirlenmiş bir türe girmemesidir. *BİRİNCİ SONUÇ*. Bu özellik, onların ortak yanlarını hazırlamaya yetmektedir. *BİRİNCİ KANI-BİRİNCİ SONUÇ*. b) Ayrıca, her ikisi de, kesinlikle akıl yürütme ve çözümleme işlemlerinde yararlı birer görev yüklenirler. *İKİNCİ KANI-İKİNCİ SONUÇ*. c) Çünkü en önemli özellikleri, bu yetenekler aracılığıyla, bizim konulara ilişkin görüşlerimizde ve açıklamalarımızda, başka bir söyleyişle, savlarımızın kanıtlanması ya da çürütülmesinde, karşıtların biraraya toplanmalarını ve bir bileşim oluşturulmasını sağlamalarıdır. *ÜÇÜNCÜ KANI-ÜÇÜNCÜ SONUÇ*. d) Konuların irdelenmesinde, salt savın içerdği tüm verileri us yoluyla karşılaştırmaya ve inandırmaya elverişli yapılar ve yapıları gereği ahlâksal yüksek değerler ve doğru nedenler oluşturmalarıdır. *DÖRDÜNCÜ KANI-DÖRDÜNCÜ SONUÇ*. İşte tüm bu kanılara dayanarak, e) Yararlı olmanın yanı sıra, inandırmanın ve kanıtlamanın kendisinden çok, inandırmaya ve kanıtlamaya yarayan verilerin ve izlenecek yolların bulunmalarına yardımcı ederler. Zaten, tüm bu veriler ve yollar irdelenen konuda saklı bulunabilir. *BEŞİNCİ KANI-BEŞİNCİ SONUÇ*.

Yalnız burada, özellikle dikkat edilmesi gereken bir durum vardır: Sonuçta, Aristoteles, diyalektiği ve retorikayı işlevsel olarak belirlerken, ister istemez Sokrates ve Platon'un etkisinde kalıyor. Oysa, bu etkiyi yok etmeden, kendi düşüncesine göre belirlemeye koyulmak, gerçekte, aynı görüşler çerçevesinde belirlemekten başka bir şey değildir. Çünkü, onların yararlı olmalarını kabul ederken, töresel açıdan yüksek değerlere ve doğru nedenlere sahip olan konuların irdelenmelerine de yardımcı olmalarını öngörmektedir. Bu görüş, doğrudan doğruya ve tartışma götürmeyen bir biçimde, Sokrates ve Platon felsefelerinin egemenliğinde ve etkisinde oluşmuş bir aristotelesçi görüştür.<sup>24</sup> Bu savın doğruluğunu kanıtlamak için, Aristoteles'in *Art Dialectique* ve *Art Rhétorique*'ini incelemek yeterlidir. Bununla birlikte, daha sonra Aristoteles bu görüşten uzaklaşarak, Platon Akademisinin bu konudaki öğretilerine karşı çıkar, ve retorika ve diyalektiği salt mantığın üzerine kurmaya çalışır. Böylece, diyalektik ve retorika, mantıksal ve tüme-varım yollarıyla bir konuyu savunabilecekleri gibi, bir konunun çürütülmesi ve yadsınmasını da içerebileceklerdir. Çünkü, artık, bir sorunsalı çözümlemek için, olasılıklardan (varsayım) kalkıp yine bazı olasılıklara ulaşamayacak, tam tersine, kesin veri ve sonuçlardan çözümleme başlatılıp, yine kesin veri ve sonuçlara varılarak, evrensel kesin sonuçlar elde edilecektir. Böylece, "Akademide Platon tarafından öğretilen doktrine Aristoteles'in ilk karşı çıkışı (ilk tepki), diyalektikte olduğu gibi, retorikayı da Mantık üzerine kurmakla başlar. Buna karşın, hiç kuşkusuz, *Phèdre* adlı yapıtının ikinci kısmı üzerinde çalışan ustasının önerilerinden ve düşüncelerinden esinlenmişti. Ancak bu mantıksal yöntemi en uç noktalarına dek geliştirdi."<sup>25</sup> Kaldı ki, bu iki benzer yeteneğin, kuramsal ve kılğısal (pratik) olan alanları "gerçeğe benzer-

lik" ve "gerçeğe uygunluktur". Bu nedenle, diyalektik karşılaştırma ve retorika anlatım —öncel tümceler— olarak, doğru ve gerekli önermelere değil de, olasılıklı ve sık rastlanan önermelere dayanırlar. Bundan dolayıdır ki, retorika da verdiği örnekleri tümevarım içinde belirler. Demek ki, "Techne"nin mantıksal kuramı Aristoteles'i bu sonuca ulaştırmaktadır. Platon ise, bu durumdan tedirgin olmuştur. Gerçekte Platon'u rahatsız eden, Aristoteles'e göre Retorika'nın karşıt iki anlamda ve yönde çözümleme, usavurma (akıl yürütme) ve doğru olanı kabul ettirme durumlarını barındırmasıdır. Örneğin, "Davacı, bir dizi yanlış, yanıltıcı ve hileli kanıtları öngörmelidir. Bu öngördüğü dizi kanıtları çürütebilmek ve yıkabilmek için, ilk önce, onları düşlemeye ve tümüyle inşa etmeye koyulur. Oysa, hatip (rhéteur) verdiği eğitimde, konuşmacı (Orateur) davasında, yalnızca göstermekle (tanıtlama - kanıtlama) yetinmemeli, bunun yanı sıra, çürütmeye ve boşa çıkartmaya çalışmalı ve bu olguları da öngörmelidir."<sup>26</sup> Çünkü, Aristoteles'in ileri sürdüğü sava göre, retorik ancak bu koşullarda etkili ve yararlı olabilir. Bu nedenle de, *Topiques* adlı yapıtının IX. kitabı- Aristoteles burada, yanıltıcı çürütmelerin (refutations sophistiques) dayandığı yanlış usavurmaları (akıl yürütmeleri) tek tek sayar ve *Art Rhétorique*'in (Retorika Sanatı'nın) 2. kitabının yirmidördüncü bölümünde çürütülmesi ve haber verilmesi gereken yanlış çözümlmeleri tek tek belirtir. **BİRİNCİ TEPKİ - BİRİNCİ GÖZLEM.**

Aristoteles, yöntem ve anlatıma ilişkin belirlemenin dışında Platon'a ikinci tepkiyi, ahlâk (törebilim) ile retorika arasında kurulan sıkı bağlantının oluşturulmasına gösterdi. Çünkü Platon'da retorikanın ahlâk'a bağlantısı saltık bir biçimde kesinlik kazanmıştır. *Gorgias* ve *Phèdre* adlı yapıtlar da bu kanının belgeleridir. Demek ki, retorika törebilme salt yardımcı olarak görülmekte ve kabul edilmektedir. Oysa, Aristoteles'te, o, uygulamanın birçok alanda salt "techne"sidir. İşte bu nedenle Aristoteles, Platon'u eleştirerek, şiirsel Sanat'la (Art Poétique) Ahlâk (Törebilim-Etik) arasındaki bağları kopardı.<sup>27</sup> Bunun üzerine Platon, Aristoteles'i sofistlerin yanında yer almakla suçlamıştır. **İKİNCİ TEPKİ-İKİNCİ GÖZLEM.**

Gerçekte Aristoteles, Retorika'ya bağımsızlığını kazandırmak istemiş, bir ölçüde, diyalektikte olduğu gibi retorika'da da karşıtların biraraya gelmelerini hazırlayarak hem diyalektiği ve hem de retorikayı zenginleştirmek ve mantıksal önermelere dayandırmak için uğraşmıştır. Bertrand Russell *Batı Felsefe Tarihi* adlı kitabında bu konuyla ilgili olarak şu görüşleri dile getirir: "Belirli bir noktaya dek tümeller öğretisi çok ya-lındır (basittir). Dilde, özel adlar ve niteler (sıfatlar) bulunmaktadır. Özel adlar "nenler"e (şeylere) ya da "kişiler"e uygulanır. Bu "nen"ler ya da "kişiler"in her biri, söz konusu adın uygulandığı tek nen ya da tek kişidir. Güneş, Ay, Fransa, Napoleon tektir. Bu adların uygulandığı nenlerin çok sayıda örneği yoktur. Öbür yandan "kedi", "köpek", "insan", "yuvarlak" vb. türünden nitelerin anlamlarıyla ilgilidir. Aristoteles "tümel sözcüğüyle pek çok özneye yüklenebilecek yapıda olanı ve "bireysel" sözcüğüyle de böyle bir yapıya sahip olmayanı ereklıyorum" diyor. (*Peri Hermenias* (De Interpretatione), 17 a.)."<sup>28</sup> Bu alıntıda, bir dilin özelliklerinin ne denli önemli olduğu ortaya konuyor. Çünkü bir dilde, özel adlar ve nitelemeler gibi öğeler yer almaktadır. İşte bu nedenle Retorika sanatında dilin tüm öğeleri kendilerine özgü bir işlev yüklenirler. Bu işlevler de dilin ve anlatımın yapısını değiştirirler. İşte bu önemli noktada Platon ve Aristoteles arasında düşünce ve algılama ayrılıkları ortaya çıkar. Başka bir deyişle, bu iki filozof Retorika'yı birbirlerinden ayrı bir biçimde algılamaktadırlar. Çünkü, Retorika bir dil sanatı olarak, ayrı yapıdaki belirlemeleri kullanmakta ve yapısında barındırmaktadır.

Böylece, birbirlerinden ayrı nitelikteki yargı biçimlerine götürmektedir. Russell ise bu ayrılığı "yapma dil" in bir oyunu olarak belirlemektedir: "Yüzeyden ele alınırsa, Aristoteles öğretisi oldukça basittir. "Futbol oyunu diye bir nen vardır" dediğimi varsayalım. Çok kişi bunu, beylik bir doğruluğun dile getirilmesi olarak görecektir. Fakat, futbolun oyuncular olmadan varolduğunu öne sürsem, haklı olarak, saçmaladığım söyle-necektir. Aynı biçimde, yalnızca, anne ve babalar olduğu için annelik ve babalık diye bir nen; yalnızca tatlı nenler bulunduğu için tatlılık diye bir nen, yalnızca kırmızı nenler bulunduğu için kırmızılık diye bir nen olduğu savunulur. Bu bağımsızlığın karşılıklı olmadığı varsayılır. Futbol oynayan kişiler hiç futbol oynamasa da var olacaklardır. Tatlı olanlar acıya dönüşebilir. Genellikle kırmızı olan yüzüm, benim yüzüm olmayı sürdürdüğü halde solabilir. Bu yolda, bir niteyle erekenen, varlığı için, özel bir adla erekenen nene bağlı bulunduğu; tersine, özel bir adla erekenenin, varlığı için bir niteye bağlı bulunmadığı sonucuna varılır. Sanırım Aristoteles'in söylemek istediği budur."<sup>29</sup> Russell bu yorumda bulunduktan sonra, kendi kanısını da dile getirecek ve şöyle yazacaktır: "Öğretisi bu noktada, başka pek çok noktada olduğu gibi, sudan aynntılar üzerinde bile özenle duran ve öğretici bir hava içinde ileri sürülen bir kamu duyusu önyarışısıdır.

Kurama kesinlik vermek kolay değil. Futbolun, futbol oynayanlar olmaksızın var olmayacağı onansa (kabul edilse) bile, şu ya da bu futbolcu olmaksızın yine de var olabilirdi futbol. Bu kişinin futbol oynamadan da yaşayacağı onansa bile, herhangi bir iş yapmaksızın var olacağı düşünülemez. Kırmızılık, herhangi bir özne olmaksızın var olmaz. Fakat, şu ya da bu özne olmaksızın var olabilir. Aynı biçimde bir özne herhangi bir nitelik olmaksızın varolamaz, şu ya da bu nitelik olmaksızın var olabilir. Nenlerle nitelikler arasındaki ayrılık konusunda varsayılan temel, sanal (illusory) görünür böylece... Ayrılığın temeli, gerçekte dilseldir, söz dizininden türemiştir. Dilde özel adlar, niteler, bağlantı sözcükleri vardır. "John bilgedir", "James aptaldır", "John, James'ten daha uzundur" diyebiliriz. Burada "John", "James" özel ad, "bilge", "aptal" nite, "daha uzun" bağlantı sözcüğüdür."<sup>30</sup>

Russell bu parçada, dilin öğelerinin önemini belirterek, bu öğelerin kullanılış özelliklerini de açıklamaya çalışmaktadır. Dilin öğelerinin kendine özgü önemi ve temaların işlenişinde kullanılış biçimleri, dilin bir ölçüde üretildiğini, yapıldığını gösteriyor. Bu nedenle de, temalarda ve temaların işleniş biçimlerinde sürekli olarak özne ve gerçek nesne (şey) arasında gerekli bir mantıksal bağlantı kurulmasına çalışılıyor. Çünkü, tümcelerin oluşmalarını sağlayan öğeler ve aralarındaki gerekli mantıksal bağ, gerçekte usun bir işlevi oluyor. İşte bu mantıksal bağ varlığı, yani öğelerin birbirleriyle bu bağ aracılığıyla ilişkide bulunmaları tümcelerin hem olumlu ve hem de olumsuz sonuçlara dayanabilmelerini sağlıyor. Böylece, tümceler, belli savların kanıtlanmalarını sağlayabilecekleri gibi, belli bazı savların da çürütülmelerini sağlayabileceklerdir. İşte Aristoteles bu nedenle, dilin, Platon'un tersine, hem olumlu hem olumsuz, karşıt ve çelişkili sonuçları birarada toplayabileceğine ve yapısında barındırabileceğine inanmaktadır. Bu olguyu, biraz önce, *Art Rhétorique*'den aldığımız bir parçayla dile getirip, açıklamaya çalışmıştık. Demek ki, Platon'un savunduğu gibi dil ve onun sanatı olan Retorika, yalnız olumlu sonuçlar oluşturmak için bir araç olarak kullanılmaz, aynı zamanda, Aristoteles'in belirttiği gibi, olumsuz sonuçların da ortaya çıkmasında bir araç olarak kullanılır. Gerçekte Aristoteles, Retorika'nın bugünkü anlamda modern ve diyalektik bir anlatım biçimine sahip olduğuna, o zamanlar dikkati çekmektedir. Olumlu ve olumsuz, karşıt ve çelişkili söz dizelerinin birarada bulunabilmesi ya da aynı kay-

naktan oluşmaları (usun işlenen temalar üzerindeki işlevi) diyalektik ve retorik çözümleme ve anlatım biçimlerinin evrensel ortak özelliğini ortaya çıkartmaktadır. Bu önemli özellik, bu iki ayrı yeteneğin birbirlerine benzemelerini hazırlamakta ve gerçeğin bulunup irdelenmesinde bir araç olarak görev yüklenmelerini zorunlu kılmaktadır. Aristoteles işte bu noktadan kalkarak, bu görevi belirlemekte ve tanımını vermektedir: Ona göre Retorika, tüm bu belirlemelerin yanı sıra, ayrıca, "doğru inandıran" ile "inandıran gibi gözükene" de keşfetmeye yaramaktadır. İşin ilginç yanı, diyalektikte de buna benzer bir özellik bulmaktayız: O da "doğru us (akıl) yürütme" ile "aldatıcı us (akıl) yürütme" yi bulmaya yardım etmektedir. Çünkü, biz biliyoruz ki, "aldatıcı us yürütme" işlevi, sağlıksız ve kandırıcı sonuçlara götürmektedir bizi. Aristoteles buna, "sofistik" (sophistique) demektedir. Ve onu bir "yetenek" olarak değil de, bir "eğilim" olarak kabul etmektedir: "...burada zaman zaman bilim, zaman zaman eğilim aracılığıyla hatip (güzel konuşmacı) olunacak, oysa, diyalektikçi olmak için, yalnızca yetenek gerekecek ve yalnızca eğilim yeterli olmayacaktır."<sup>31</sup> diyerekten diyalektik için gereken verileri belirlemektedir böylece Aristoteles.

Bu alıntıda açıkça görülmektedir ki, diyalektik anlatım biçimiyle sofistik anlatım biçimi arasında temel bir ayrılık söz konusudur. Ayrıca bu temel ayrılığın ne gibi verilere dayandığı da dile getirilmektedir. Güzel söz söyleyen (söylev) kişi, sofistik çözümleme biçiminde, bilimden yararlanmakta ve bunun yanı sıra, bilimle birlikte eğiliminin de etkisinde bulunmaktadır. Burada eğilim sözcüğünü, niyet, dilek, istek (arzu), amaç gibi kavramları içeren bir yapı olarak düşünmek gerekir. Demek ki sofistçi anlatım –bu bir yanıltıcı anlatımdır Aristoteles'e göre– niyetleri, dilekleri, istekleri ve amaçları da göz önünde bulundurmaktadır. Konuşmanın biçimi ve içeriği de bu etkenlerin gücüne göre değişmektedir. Diyalektik anlatım biçiminde ise, tam tersine, yalnızca yeteneğin, irdeme ve anlatım biçiminin kendisi (kendine özgü yapısı) önemli olup, başka yan öğeler önemli değildirler. Başka bir deyişle, konuşma ve çözümleme istek ve amaç dayanamaz ve onlara göre yönlendirilmez ve buna karşın, doğrudan doğruya gerçeğin aranıp bulunmasına hizmet eder. İşte retorika da, diyalektiğin bu özelliklerine benzer aynı güçte özellikler içermektedir. Birinde (diyalektikte) usa vurmak (akıl yürütmek) varken, ötekinde (retorikada) doğruya inandırma vardır. Aralarındaki tek önemli ayrılık budur. Ayrıca, diyalektik ve retorikanın yansıttığı özellikleri başka hiçbir sanat içeremez.<sup>32</sup>

Aristoteles'e göre DİYLEKTİK ve RETORİKA'nın belirlenmesi :

TABLO I.

1) DİYLEKTİK  $\xleftarrow{\text{Ussal İşlev}}$   $\rightarrow$  US  $\longleftrightarrow$  LOGOS (SÖZ) yani DİL.

2) Dil, Logos (Söz)  $\rightarrow$  Us  $\xrightarrow{\text{Ussal İşlev}}$   $\rightarrow$  Diyalektik &

[Nesneler & Özneler]  $\supset$  Amaç.

3) Dil, Logos (Söz)  $\xrightarrow{\text{Ussal İşlev}}$   $\rightarrow$  Us  $\rightarrow$  [Nesneler & Özneler] &

Diyalektik  $\supset$  Amaç  $\equiv$   $\left[ \begin{array}{cc} \text{Doğrusu us} & \text{Doğru gibi gözükene} \\ \text{yürütme} & \text{us yürütme} \end{array} \right]$

4) Diyalektik  $\supset \left[ \begin{array}{cc} \text{Doğru us} & \text{Doğru gibi gözüken} \\ \text{yürütme} & \text{us yürütme} \end{array} \right] \rightarrow \text{Genel us yürütme}$

5) Diyalektik  $\supset \text{Genel Doğru Us Yürütme}$

6) SONUÇ: Genel doğru us yürütme ile gerçeği aramak ve irdelemek işlev ve eylemi.

## TABLO II.

1) Retorika  $\longleftrightarrow$  Ussal İşlev  $\longleftrightarrow$  Us  $\longleftrightarrow$  Logos (Söz) yani Dil.

2) Dil, Logos (Söz)  $\rightarrow$  Us  $\rightarrow$  Ussal İşlev  $\rightarrow$  Retorika & [Nesneler & Özneler]  $\supset$  Söylev (Amaç)

3) Dil, Logos (Söz)  $\rightarrow$  Ussal İşlev  $\rightarrow$  Us  $\rightarrow$  [Nesneler & Özneler] &

Retorika  $\supset$  Söylev  $\equiv \left[ \begin{array}{cc} \text{Doğru kanıt,} & \text{Doğru ve} \\ \text{inandırıcı kanıt.} & \text{inandırıcı gibi.} \end{array} \right]$

4) Retorika  $\supset$  Söylev  $\equiv \left[ \begin{array}{cc} \text{Doğru ve inan-} & \text{Doğru ve inan-} \\ \text{dırıcı kanıt.} & \text{dırıcı gibi gözü-} \\ & \text{ken kanıt.} \end{array} \right] \rightarrow \left[ \begin{array}{c} \text{Genel Doğru ve} \\ \text{inandırıcı kanıt.} \end{array} \right]$

5) Retorika  $\supset$  Genel doğru ve inandırıcı kanıtları biraraya getirme.

### Sonuç:

6) Gerçeği çözümlerken, genel doğru ve inandırıcı kanıtlarla dili oluşturmak işlevi ve eylemi. İnandırma olanaklarının doğması.

## GENEL SONUÇ: Benzeyen ve ayrı özellikler.

a) Tablo I. ve Tablo II.'nin (1), (2) ve (3) leri benzeyen özellikleri oluştururlar.

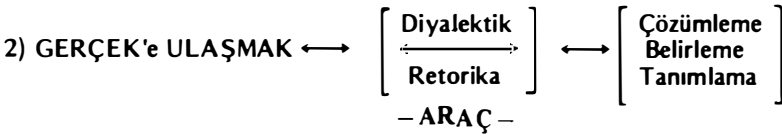
b) Tablo I. ve Tablo II.'nin (4), (5) ve (6) (Sonuç) ları da ayrı özellikleri oluştururlar.

c) Gerçeği aramak işlevi ve eylemi: Tablo I. ve Tablo II.'nin birbirleriyle bağlantısı ve bütünleşmesidir.

Tablo I. & Tablo II.  $\xrightarrow{\text{Bağlantı}} \left[ \begin{array}{c} \text{Birbirlerini} \\ \text{Bütünlemeleri} \end{array} \right] \rightarrow \text{GERÇEK} \left[ \begin{array}{c} \text{Çözümlmek} \\ \text{\&} \\ \text{Kanıtlamak} \end{array} \right]$

d) Genel Sonuç: Genel doğru us yürütme ile gerçeği aramak, bulmak ve irdelemek eylem ve işlevinde, genel doğru ve inandırıcı kanıtlarla oluşturulan dili kullanmak işlev ve eylemine, diyalektiğin ve retorika'nın, gerçeğe ulaşmada araç olarak kullanılması denir.

1) Diyalektik & Retorika  $\longleftrightarrow \left[ \begin{array}{c} \text{Çözümleme} \\ \text{Belirleme} \\ \text{Tanımlama} \end{array} \right] \rightarrow \text{GERÇEK'e ULAŞMAK}$



Tablo I., Tablo II. ve Genel Sonuçlar. dizgesiyle, diyalektik ve retorika arasındaki diyalektik ilişkileri göstererek, birbirleriyle bütünleştiklerini ve bütünleşerek te anlatım, algılama ve yargılama biçimlerini oluşturduklarını saptamış olduk. Ayrıca, Aristoteles'in de belirttiği gibi, diyalektik ve retorika arasındaki koşutluk evrensel bir koşutluktur. Demek ki, sonuç olarak, algılama, anlatım ve yargılama biçimleri kesinlikle birbirlerinden bir saltık ayrımla ayrılamazlar.

Böylece, daha önceden retorika ve diyalektiği, felsefi öğrenim ve eğitimin gerçekleşmesinde (gerçekleşebilmesi için) kaçınılmaz ve en gerekli bir araç olarak belirlemiştik. Bu belirlemede de bir kesin sonuç (Birinci kesin sonuç demiştik) görmüştük. Bu kaçınılmaz ve gerekli araçların yapılarına ve yansıttıkları özelliklere eğilmek, bizi bu konuda daha da çok aydınlatacaktır. Örneğin Platon'un bize önerdiği felsefi bir yapıya sahip olan Retorika'yı ele aldığımızda şu özelliklerle karşılaşırız: Bu tür bir anlatım biçiminin yapısını savunmalar oluşturmaktadır. Gerçekte savunmaların amacı, konunun tartışmasında bir tür mantıksal doğrulamayı ortaya çıkarmaktır. Bunun için de yalnızca salt savunmalarla yetinilmez, inandırıcı olabilmeleri için, onlar, aynı zamanda, bazı ussal ya da doğasal gerekçelerle ve yüreklendirmelerle donatılır. Böylece Platon'da da psikolojik (tinsel) ve mitolojik etkenlerin diyaloglarda önemli bir rol oynadıklarına tanık oluyoruz. Bu durum, Platon felsefesindeki Sokrates etkisini gösterir.<sup>33</sup>

Tam bu noktada, psikolojik ve mitolojik etkenlere ve onların felsefede yüklenedikleri işlevlere ilişkin bazı belirlemeleri buraya aktarmayı önemli buluyoruz. Çünkü bunlar, konumuzla yakından ilişkisi olan bazı aydınlatıcı açıklamaları içermektedir: Örneğin Hegel, *Felsefe Tarihi Üstüne Dersler* adlı yapıtının birinci cildinin "Giriş"inde Platon'un efsanelere verdiği öneme ilişkin görüşlerini belirtir. Çünkü Hegel'e göre efsaneler, bir tür felsefe yapma biçimidir. Ya da bunun böyle olduğu bir sav olarak ileri sürülüp savunulabilir. Gerçekte de bu, Hegel'e bakarsak, böyle olmuştur. Örneğin Platon'un efsaneleri (mitleri) felsefenin en önemli konularına değinmiştir. "Jakobi (Jacobi)'de aynı biçimde, Hristiyan diniyle ilgili düşüncelerini ortaya koyarken, efsane türü salt kurgu (speculatif)'sal verilerden yararlanmıştı". Oysa, Hegel de Aristoteles gibi, bu izlenen yolun doğru bir yol olmadığını açık bir biçimde vurgular. Çünkü, efsaneler yoluyla belli bir anlatımı gerçekleştirmek, felsefeyle uyuşmamaktadır. Oysa önemli olan, "düşüncenin kendi yapısında, kendisini, kendinin belirli bir araştırma nesnesi olarak ele almasıdır. Yani, düşünce, yapısının doğal biçimiyle değil de, düşüncenin bir biçimi olarak gözükmelidir. Genellikle Platon'un efsaneleri, Platon'un soyut anlatım biçiminden daha değerli gibi kabul edilebilir; üstelik, Platon'da güzel bir anlatımın da bulunduğu doğrudur.", bu konuda. Ayrıca Hegel, Platon'un, düşüncelerini karşısındakilere anlatırken karşılaştığı zor durumlarda efsanelere yer verdiğini belirtir. Bu savın doğruluğunu ve geçerliliğini ölçmek için de, "Platon'un ayrıntılı bir incelemesi yeterlidir", demektedir. Efsaneler, genellikle belli bir konunun tartışmasında, konuya girişte yer alır. Kuramsal açıdan bakıldığında, hiç önemsizmiş gibi gözükürler. Oysa Platon, dönüp dolaşıp kalktığı noktaya gelmektedir. Bu nokta efsanenin irdelenmesinden baş-

ka bir şey değildir. Böylece ve bu nedenlerden dolayı efsane, en önemli anlatım ve çözümleme niteliklerini içeren bir durumun kendisi olur. Başka türlü ifade edersek, araç olarak kullanılan efsane, sonunda anlatımın amacına dönüşür. İşte bu önemli noktada Hegel, bizlere Aristoteles'in kanısını aktarır: "Felsefe'de, efsaneleri kullananları ciddi bir biçimde uğraşı edinmek yakışıksız bir iştir."<sup>34</sup> Hegel de Aristoteles'in bu kanısını paylaşır. Yalnız, burada, Platon'un da kendine göre gerekçelerinin bulunduğunu (efsanelere başvurma eyleminde) kabul eder.

Oysa efsane, genel bir biçimde ele alındığında, düşüncenin anlatımında kendine özgü bir biçim oluşturamaz. Çünkü, daha düşük ve basit niteliklere sahip, daha değersiz bir anlatım yoludur Hegel için. Demek ki Hegel de böylece, Aristoteles gibi, efsaneleri, nesnel anlatım yollarından saptıran ve bu nedenle de sonuçta, evrensel nesnel verilere dayanmayan birer salt imge uydurması olarak kabul etmektedir. Platon'un efsaneleri kullanmasını hoşgörü ile karşılarken, aynı zamanda Aristoteles'i de bu konudaki eleştirisinde haklı bulur.<sup>35</sup> Çünkü efsaneler bizi, nesnel anlatıma değil de öznel anlatıma götürdüğünden, fazlasıyla yanıltırlar. Kaldı ki, efsaneler, Hegel ve Aristoteles'in de vurguladıkları gibi, nesnel sonuçlardan çok, imgelerin getirdikleri öznel sonuçlara dayandıklarından ötürü, sağlıklı anlatım biçimleri oluşturamazlar. Bu sava somut bir örnek vermek gerekirse, *Phedon*'un ilk kısmının anlatmak istediği öge üstünde durmak gerekir. Burada Sokrates, kendisine duyulan saygıdan ve olgunluğun örneği olma simgesinden yararlanarak, tilmizlerine, —bir tür büyüden de yararlanma yoluyla— ruhun ölümsüzlüğüne inanmalarının gerekliliğini esinlemeye çalışmaktadır.

Bu telkin işleminde, retorikanın yanı sıra, psikolojik ve mitolojik etkenleri de açıkça görüyoruz. Çünkü, ruhun ölümsüzlüğüne inanmak demek, ruhun, insan bedeninden ayrı olarak da yaşayabileceğine inanmak demektir. Burada ruhun ölümsüzlüğü bir sav olarak bir başka savı içermektedir: Bu, ruhun yaşamayı sürdürmesi olgusudur. İşte bu savın savunulması ve kabul ettirilmesi mantıksal yolların yanı sıra, inanç yolu ile inandırmaya dayanmaktadır. "Olabilirlik" ve "arzulanabilirlik" sözcükleri, yapıtta bu inancı pekiştirebilmek için kullanılmaktadır. Ayrıca bu tür sözcükler bir isteği de belirtirler. İşte bu belirlenen isteğe kavuşabilmek için, diyaloglarda, retorikanın, —yukarıda tek tek belirttiğimiz— tüm verilerine dayanarak, —bu inanç için— insan anlığı (zekâsı) ve algısı hazırlanır. Bu nedenle de konuşmacılar, özgür bir biçimde, araştırmaya itilirler, ve böyle bir işlemde, hiçbir zorlama göze çarpmaz, konuşmacıların özgür iradeleri, bu konuda, karar verecek tek güç olarak ortaya çıkar. Karar verme olgusu da, tartışmacıların, gerçeği aramak istemelerine ve bu arama işlemi için de, kendilerini yeterli ve yetenekli bulmalarına bağlıdır. *İKİNCİ TEMEL EVRENSEL KOŞUL*. Bu karar verme yeteneği ise, düşünceyi her tür basit güncel uğraşlardan ve alışkanlıklardan uzak tutarak ve zor, yorucu ve önyargılardan sıyrılmış bir eğitimin sonucunda oluşur. *İKİNCİ KESİN SONUÇ*.

Bu eğitim, Gaston Maire'e göre, zorlayıcı, zorla kandırıcı ya da inandırıcı bir yapıya sahip değildir. Özgür bir düşünce biçimini ve özgürce gerçekleşen ussal bir işlevi öngörür. Yani. sofistçi anlatım ve çözümleme biçimlerinin tam tersi uygulanmaktadır. Çünkü, —sofistçi biçim, Sokrates ve Platon'a göre— usu çelebilmek için, belli zorlayıcı kanılara, ve inançlara yer vermektedir.<sup>36</sup> Ve bu tür kanılara ve inançlara, konuşmacıları ve dinleyici kitlesini zorlamaktadır. Bu, şu demektir: Sofistçi biçimde, çözümleme ve tartışma yönlendirildiğinden dolayı, bunlara ilişkin özgürlükler sınırlıdır. Ayrıca, doğru gibi gözüken, gerçekte aldatıcı bir yapıya sahiptir. Yani, aldatıcı inanç ve kanıla-



ra da yer verilmektedir.<sup>37</sup> Oysa Platon da Aristoteles gibi, bu tür kanılara ve yönlendirmeye karşı olduğundan, sofistçi anlatım ve çözümleme biçimini kabul etmez.<sup>38</sup> Demek ki, ussal işlevi diyalektik olarak gerçekleştirmek için, sofistler gibi davranılmayacak, yani, zorlayıcı inanç ve kanılara yer verilmeyecektir. *ÜÇÜNCÜ TEMEL EVRENSEL KOŞUL*. İşte bu nedenle de, usun ve anlığın eğitimi zorlayıcı olmayacak ve birey kendi kanılarına sahip olurken özgür tutulacaktır. *ÜÇÜNCÜ KESİN SONUÇ*.

Çünkü, insan varlığı, çevreyle, nesne ve öznelere bağlantısında, ona, gerekli verileri hazırlayan bilgileri toplayan örgenlere sahiptir. Donatılmış olduğu bu örgenler, ona, yaşama yeteneklerini sağlarlar. Oysa, bu salt gerçek yeterli değildir. Onun tamamlanabilmesi için, us ve anlığın işlerlik kazanması gerekmektedir. Çünkü, ona, gerçeği bulma yeteneğini, yalnızca örgenler yoluyla elde ettiği algısal duyum dünyası sağlayamaz. Ayrıca, bu yetenek, Gerçek'i ve Varlık'ı bilmek ve incelemek isteyen us ve anlığın da birer ürünüdür. Kaldı ki Platon'a göre Gerçek'in algılanması, Varlık'la ilgili bilgi edinmek ve düşünceye sahip olmaktır. Başka türlü söylersek, bu, Varlık'ın da algılanmasıdır. Bunun için de, Platon'un belirttiği gibi us, ve anlık, gerçeği bulma işleminde uygun düşecek bir biçimde ve yeteri ölçülerde yöneltilmelidir. Bu da, düşüncenin, düşüncenin olduğu kadar da "ruhun bütünü" yönlendirilmesinde bir değişiklik gerektirir.<sup>39</sup> *DÖRDÜNCÜ TEMEL EVRENSEL KOŞUL*. Gerçekte, burada Platon'un sözünü ettiği değişiklik ve yönlendirme, bireyi, sofistlerin etkisinden kurtarmak, ve ruhu, doğrudan doğruya salt bir biçimde saflaştırmaya koyulmak eğilimidir. Başka bir deyişle Sokratesçi felsefeyi benimsemektir. *DÖRDÜNCÜ KESİN SONUÇ*. Böylece burada, işin içine, Platon diyaloglarının içerdiği sokratesçi düşünceler ve görüşlerle birlikte –Sokrates kesiminde uzun uzadıya incelediğimiz – Sokrates'in yöntemi de girer.

Bu noktada bir soruyla karşılaşıyoruz: Ruhı saflaştırmak için ne gibi bir işlem gerekli?... Bu işlemin ne olduğu bilinebilse bile, nasıl gerçekleştirilecektir?... Platon da aynı Sokrates gibi, bu sorunların çözülmesini ve bu soruların yanıtlarını bilincin uyanması (bilinçlenme) olgusuna bağlıyor. *BEŞİNCİ TEMEL EVRENSEL KOŞUL*. Bilinçlenme olgusu da, bilmek ve öğrenmek istemenin hem başlangıcı ve hem de sonucudur. *BEŞİNCİ KESİN SONUÇ* Bilginin sınırlarını belirleyebilmek için, bilginin ne olduğunun bilincine varmak gerekmektedir. Böylece, bu bilinç çerçevesinde, insan varlığı, kendi bilgisinin kapsamını ve değerini tam olarak bilebilir. Yani, sahip olduğumuz bilginin sınırlarının keşfedilmesi gerekir. *ALTINCI TEMEL EVRENSEL KOŞUL*. Bunu keşfettiğimiz zaman, kesin olarak bilginin bilincine ulaşırız. Aynı zamanda bu olgu, bizim sahip olduğumuz bilginin de sınırlarını ortaya koyar. Örneğin, Lachès'in belirlediği "cesaret" kavramının yetersizliğinin ve Euthyphron'un da aynı biçimde "acıma" duygusunun ne ölçülerde nazik ve dayanıksız olduğunun, kendileri tarafından bilincine varılması gerçeği, elde edilen bilgi birikiminin sınırlarını göstermeye yetmektedir. *Ménon* adlı yapıtta, vurulan bir av hayvanında felç olgusunun ortaya çıkması ve *Théétète* 'te de doğum sancılarının örnek olarak alınması, gerçekte bilginin yetersizliğinin bilincine varılmasının gerekliliğini vurgular.<sup>40</sup> *Ménon*'un, avlanan bir hayvandan (balık türü) ötürü oluşan felcin ya da Sokrates'in *Théétète* 'de doğum sancılarına dek varan benzetmelerinin dayandıkları neden, bilginin de birçok uğraşından ve karmaşık durumlardan geçerek ortaya çıktığını ve oluştuğunu anlatmak içindir. Burada, özellikle şunu belirtmemiz gerekiyor: Bu betimlemeler ya da benzetmeler, bilginin bilincine varma olgusunun anlatımı için biraz abartılmış örneklerdir gerçekte. Bununla birlikte, onlarda, masal türü anlatımdan gelen belli bir ders çıkarma eğilimini bulmaktayız. Bu da, mito-

lojinin derin bir etkisidir Platon felsefesinde, anlatımın kolayca biçimlenmesine yaramaktadır. Çünkü, geçmişten sıyrılan geleceğe yönelen ve özellikle "bilge" bir varlık olma yolunu izleyen bir anlığın (zekânın) ve bir ruhun belirleyicisi olmaktadır.<sup>41</sup> Burada üzerinde önemle durulması gereken olgu, izlenen yolun bilgeliğe, Gerçek'in Bilgisi'ne götüren yol olmasıdır. *ALTINCI KESİN SONUÇ* İşte bu erek, tüm Sokrates ve Platon felsefelerinin en son ereğidir. Bütün sorun, bu yolun nasıl bulunacağı ve bu belirlenen ereğin nasıl gerçekleştirileceğidir. İşte bu noktada, diyalektik işin içine girecek, yani, evrensel bir anlatım ve çözümleme aracı olarak görülüp, kullanılacaktır. Yalnız, diyalektiğin ayrıntılı bir anlatımına geçmeden önce, bilimsel verilerin oluşması ve bizim tarafımızdan sahip olunması biçimine eğilelim.

Kesin ve saltık olarak biliyoruz ki, Sokrates'te de olduğu gibi, Platon'da "bilim", sonradan kazanılmış ve elde edilmiş bir edinti bilgi birikimi değildir. Bu şu demektir: Bilim, belirli bir öğrenim ve eğitim sonucu, usa ya da bir anlığa dışarıdan kazandırılmış bir bilgi dünyası olamaz. *YEDİNCİ EVRENSEL TEMEL KOŞUL*. Eğer, bunun böyle olduğunu kabul edersek, anlığın durallığını ve ruhun yaratıcı bir yapı olmadığını kabul etmiş oluruz. Oysa Platon felsefesinde, ruh ve us (ya da anlık) sürekli bir dinamizme sahip olan, evrensel öncel ve doğuştan gelen (a priori ve inne) verilerdir. İşte bu nedenledir ki, ruh, kendi yapısına özgü olarak, Gerçek'i yine kendi yapısı içinde oluşturur. Ve bu gerçeğe sahip çıkar. *YEDİNCİ KESİN SONUÇ*. Yalnız, Gerçek'in, bu yapıda oluşturularak barındırılması bilincine varılmamış olunması başka bir olguyu vurgular. *SEKİZİNCİ EVRENSEL TEMEL KOŞUL*. Başka türlü ifade edildiğinde, bu Gerçek'in varolması, ruhun bilgisinin dışında gerçekleşmektedir. Yani, ruh, böyle bir gerçeği taşıdığından tümüyle habersizdir. Kaldı ki ruh, bir gerçeğe, zorunlu olarak "gebe"dir. *SEKİZİNCİ KESİN SONUÇ*.

Yedinci ve sekizinci kesin sonuçlar bize, bilginin kaynağının ne olduğunu ve bu nedenle de Platon diyalektiğinin işleme konduğu alanın nerede bulunduğunu belirlediler. Buna göre, bilginin kaynağı Ruh'tur. *DOKUZUNCU KESİN SONUÇ*. Aranılan ve ulaşılması istenen tek Gerçek, orada oluşur ve bulunur. Kaldı ki, ruh, bundan tümüyle habersizdir. Onu, bu olgunun bilincine ulaştırmak gerekir. *DOKUZUNCU EVRENSEL TEMEL KOŞUL*. Bilince ulaştırma işlemi de, belli bir yol izlenerek gerçekleştirilecektir. İşte, bu yol da, diyalektik adını verdiğimiz yol olacaktır. Böylece, BİLGİ - RUH - BİLİNÇ ve DİYALEKTİK arasındaki bağlantıyı basit bir biçimde belirlemiş ve diyalektiğin araştırma alanı ve amacını ortaya çıkarmış olduk.

#### RUH ve DİYALEKTİK bağlantısının tablosu :

- 1) DİYALEKTİK → ARAŞTIRMA ALANI → RUH
- 2) DİYALEKTİK → BİLİNÇLENDİRME AMACI → RUH
- 3) RUH  $\xleftrightarrow[\text{BİLİNÇLENME}]{\text{BİLGELİK}}$  DİYALEKTİK
- 4)  $\left[ \text{RUH} \xleftrightarrow[\text{BİLİNÇLENME}]{\text{BİLGELİK}} \text{DİYALEKTİK} \right] \Leftrightarrow \text{GERÇEK} \supset$   
[DOĞURTMA OLGUSU & BİLİNCE ULAŞMA OLGUSU]

Demek ki Gerçek'e ulaşmak demek, ruhun kendi yapısında barındırdığı bilgilerin bilincine vararak, onları, doğurtmaya benzeyen bir eylemle günyüzüne çıkartması demektir.<sup>42</sup> Sokrates'in etkisinde, Platon'un da önemle kabul ettiği *DOĞURTMA YÖN-TEMİ*'nin ortaya çıkışını görüyoruz böylece. Biz, bu yöntemi, Sokrates felsefesinde diyalaktığı incelerken ayrıntılı bir biçimde irdemiştik. Bu nedenle burada yeniden baş-ka bir incelemeye koyulmayacağız. Bunun yanı sıra, bazı önemli noktaları belirterek, açıklamalarda bulunmayı zorunlu buluyoruz: Bu doğurtma işleminde, kişi, tek başına yeterli olamaz. Bu nedenle, böyle bir işlemde, bir öğretmene yani bir ustaya gereksi-nim vardır. Çünkü, bu işlem, ruhun gerçeği araması ve bulmasında, öğretmekten çok, gereken bir biçimde yönlendirmeyi, düzeltmeyi, desteklemeyi ve cesaretlendirmeyi ön-görmektedir. *ONUNCU EVRENSEL TEMEL KOŞUL*. Böylece, ruh, sezinlediği, arzu ettiği gerçeği yavaş yavaş keşfetmeye ve görmeye başlar. *ONUNCU KESİN SONUÇ*. Tüm bu sonuçlar ve evrensel temel koşullar, diyalaktığın birinci biçimi olan Sokratesçi doğurtma yönteminin oluşmasını göstermektedir. Ayrıca, bu, Platon felsefesinde de aynı biçim ve yöntem olarak görülür.

#### c) Diyaloglarda izlenen yol, diyalogların yapısı ve yansıttıkları özellikler:

Bu doğurtma yöntemi, *L'Apologie de Socrate* (Sokratesin savunması), *Lettres* (Mek-tuplar), *Les Lois* (Yasalar) adlı yapıtların dışında ve *Parmenides*, *Sofist* ve *Le Poli-tique* (Politikacı) adlı yapıtlarda ikinci derecede olmak üzere, geri kalan tüm diyaloglar-da izlenen bir tür araştırma ve GERÇEK'e ulaşma yoludur. Ayrıca, diyaloglar karma-şık bir yapıya sahiptirler.<sup>43</sup> Biz, bu yapının belli özelliklerini dile getireceğiz:

1) Dramatik bir anlatım ve tartışma biçimi. Genellikle, komik anlarla dolu. Bu anlar diyaloglara, belirli bir canlılık kazandırmaktadır.

2) Diyaloglar üç ayrı yol ve yöntem izlemektedir.

A - a) Duyumsal verilere, kanı ve görüşlerin yargısına özgü içsel (özünde ve içinde olan) çelişkilerin ve karşıt olguların gözleme dayanarak saptanmaları. Çünkü bu saptamalar sonucu, "Birlik" görüntüsü ve kanısı vermeye elverişli ussal bir aşamadan geçerek, İde'nin doğurtulması söz konusudur. Örnek olarak, Euthyphron, Hippias majeur'ü gös-terebiliriz. a') Bir sorunsal olarak ileri sürülmüş bir soruyla ilgili olarak verilmiş yanıtları deneye uygulamak. Bu işlemdeki amaç şudur: Bu verilen yanıtların, kalkış noktasın-da ileri sürülen varsayımlarla bağlantısında, tutarsızlığını göstermek. *ONBİRİNCİ EV-RENSEL TEMEL KOŞUL*. Örneğin. *Ménon* 'un ilk bölümündeki durum, bu tür çözüm-lemeyi belirler. İşte izlenen bu yol, Platon tarafından "tartışma" ya da "diyalaktik "le özdeş kılınır,<sup>44</sup> birinci ve ikinci belirlemeler olumsuzlama işleminin birer parçalarıdır-lar. Böylece, çözümlemelerde izlenen yol, sonuç olarak *OLUMSUZLAMA* 'ya dayanır. *ONBİRİNCİ KESİN SONUÇ*. Demek ki, diyaloglarda, zaman zaman bu yollardan ba-zan da ötekine başvuru olarak, usu ve anlığı, yanlış bilgilerden ve yanlış tanımlamalardan kurtarmaya çalışılır. İşte, bu kurtarma işleminde yararlanılan kullanılan yollara ve yöntemlere, *OLUMSUZLAMA YOLLARI* ve *YÖNTEMLERİ* denilmektedir, (*Procédés négatifs*).<sup>45</sup>

B - Olumsuzlama işleminin yanı sıra, Platon'da, bu tür uygulamanın tam tersi olan "*OLUMLAMA*" işlemine de başvurulmaktadır. (*Procédé positif*). Bu ikinci işlem, ne gibi bir uygulamada kullanılmaktadır? sorusuna gerekli yanıtı verebilmek için, diyalog-

lardaki tartışmaların ortaya koyduğu çözümlemelere eğilmek yeterli olacaktır. Çünkü, tartışma süresince, yalnızca bu çözümlemeler önerilmektedir. Şöyle ki: Bu çözümlemelerde, konuların ayrıntılı bir biçimde ele alınması ve öngörülen tartışmayı sürdürebilme işleminde, bazı zorluklar ve engellerle karşılaşılır. Bu zorlukları giderebilmek ve engelleri aşabilmek için, olumlama işlemi tanımlamalara ve belirlemelere yükselmeyi (gitmeyi) gerektirir. *ONİKİNCİ EVRENSSEL TEMEL KOŞUL. OLUMLAMA* işlemine başlamak gerekliliği de, *ONİKİNCİ KESİN SONUÇ* 'u vermektedir bize. Bu da —yükselme eylemi— öze ve kaynağa gitmekten başka bir şey değildir. Demek ki bu durumda, iki ayrı işlemle karşılaşırız: (a) ve (a') işlemleriyle (B) işlemi olmak üzere. (a) ve (a') işlemleri, (A) işleminin iki ayrı izlenen yol ve yöntemidir. Oysa (B), (A)'dan tümüyle ayrı bir işlem oluşturmaktadır. Buna göre, diyaloglarda uygulanan yöntem ve izlenen yol şöyle belirlenir:

## DİYALOG:

- I) Dramatik bir tartışma biçimi; genellikle komik yankılara sahip.  
Dramatik  $\supset$  {[ Tartışma Biçimi & Anlatım Biçimi ]  $\supset$  Komik Yankılar.}
- II) Diyaloglar üç ayrı yol ve yöntem içerirler:

### A (a)'dan izlenen yol: OLUMSUZLAMA İŞLEMİ

- 1) Duyumsal veriler  $\supset$  [Kanı & Görüşler]
- 2) Duyumsal veriler  $\supset$  Yargı [ Kanı & Görüşler]
- 3) Yargı  $\supset$  { (Kanı & Görüşler)  $\supset$  (Karşıtlık & Çelişki) }
- 4) Duyumsal veriler  $\supset$  { Yargı  $\supset$  [ Kanı & Görüşler)  $\supset$  (Karşıtlık & Çelişki) ] }
- 5) Duyumsal veriler  $\Rightarrow$  Gözlemeleme Olgusu  $\Rightarrow$  Ussal aşma
- 6) Saptama olgusu  $\Rightarrow$  Birlik Görüntüsü ve Kanısı  $\Rightarrow$  Ussal aşma
- 7) Saptama Olgusu  $\Rightarrow$  Ussal aşma işlemi  $\Rightarrow$  İde'yi doğurtma olgusu ve işlemi
- 8) Duyumsal veriler  $\supset$  { Yargı  $\supset$  [ (Kanı & Görüşler)  $\supset$  (Karşıtlık & Çelişki) ] }  $\supset$  Gözlemeleme Olgusu  $\Rightarrow$  Saptama Olgusu  $\Rightarrow$  Birlik Görüntüsü ve Kanısı  $\Rightarrow$  Ussal aşma işlemi  $\Rightarrow$  İde'yi doğurtma olgusu ve işlemi.

### A – (a)'de izlenen yol:

- 1) Sorunsal ileri sürmek olgusu.
- 2) Sorunsal  $\supset$  Sorular (İçerme olgusu)
- 3) Sorular  $\Leftrightarrow$  Yanıtlar
- 4) Sorunsal  $\supset$  (Sorular  $\Leftrightarrow$  Yanıtlar)
- 5) Yanıtlar  $\Rightarrow$  Deney olgusu (Uygulama alanı)
- 6) Sorunsal  $\Rightarrow$  Varsayımlar
- 7) Kalkış noktası  $\supset$  [Varsayımlar  $\Leftrightarrow$  Yanıtlar]  $\supset$  Tutarsızlık
- 8) {[ Kalkış noktası  $\equiv$  Sorunsal  $\supset$  Sorular  $\Rightarrow$  (Varsayımlar  $\Leftrightarrow$  Yanıtlar)]  $\Rightarrow$  Deney Olgusu }  $\supset$  Tutarsızlık

### A'nın Sonucu :

- 1) Olumsuzlama İşlemi  $\equiv$  A (a) & A (a')
- 2) Olumsuzlama İşlemi  $\equiv$  A (a & a')'inde izlenen yol ve yöntem.
- 3) Olumsuzlama İşlemi  $\supset$  [ Tartışma & Diyalektik ] ya da
- 4) Olumsuzlama İşlemi  $\equiv$  [Tartışma & Diyalektik] 'tir.

- 5) Olumsuzlama İşlemi  $\equiv$  [Tartışma & Diyalektik]  $\Rightarrow$  [Usu ve Anlığı Yanlış Bilgilerden ve Yanlış Tanımlamalardan Kurtarmaya Çalışmak]
- 6) Bilme gereksinimini yaratmak ve Bilme İsteğini Uyandırmak.

### B'de izlenen yol: OLUMLAMA İŞLEMİ

- 1) Tartışma  $\supset$  Çözümleme
  - 2) Konular  $\Rightarrow$  Tartışma  $\supset$  Çözümleme
  - 3) Konular  $\Rightarrow$  Tartışma  $\supset$  { Çözümleme  $\supset$  (Yargılama ve Tartışma)  
Zorlukları ve Engelleri }
  - 4) Konular  $\Rightarrow$  Tartışma  $\supset$  { Çözümleme  $\supset$  (Yargılama ve Tartışma)  
Zorlukları ve Engelleri }  $\Rightarrow$  Giderebilme Olgusu }
  - 5) Giderebilme Olgusu  $\equiv$  [ Kaynaklara ve Tanımlamalara Yükselme olgusu  
ve işlemi ]
  - 6) Konular  $\Rightarrow$  Tartışma  $\supset$  { [ Çözümleme  $\supset$  (Yargılama ve Tartışma)  
Zorlukları ve Engelleri ]  $\Rightarrow$  [ Kaynaklara ve Tanımlamalara Yükselmek olgusu ile Gidermek  
ve işlemi amacı ] }
- izlenmektedir.

### B'nin Sonucu:

- 7) OLUMLAMA İŞLEMİ  $\equiv$  Konular  $\Rightarrow$  Tartışma  $\supset$  { [ Çözümleme  $\supset$  (Yargılama ve Tartışma)  
Zorlukları ve Engelleri ]  $\Rightarrow$  [ Kaynaklara ve Tanımlamalara Yükselme  
olgusu ve işlemi ile Gidermek ] }
- 8) OLUMLAMA İŞLEMİ  $\equiv$  Konular  $\Rightarrow$  Tartışma  $\supset$  (Çözümleme  $\supset$  Engeller)  $\Rightarrow$   
Izlenen Yol  $\supset$  [ Kaynaklara ve Tanımlara ]  $\Rightarrow$  [ Öz ve Kaynak'a  
Yükselmek başvurmak ]
- 9) BİLGELİ OLMA'yı elde etmek.

Bu tablolarda ve bunlara ilişkin anlatımımızda açık bir biçimde belirttiğimiz gibi, demek ki Platon diyaloglarında, birbirini tamamlayan iki ayrı yol ve yöntem vardır. *Birincisinde*, yani *OLUMSUZLAMA İŞLEMİ*'nde, zorluklar ve engeller doğmakta ve bunun yanı sıra, usu, anlığı ve belleği özgür kılabilmek için, onların yapılarında, *BİLMEK* gereksinimi, arzusu ve isteği uyandırılmaktadır. *İkincisinde* ise, doğrudan doğruya öz ve kaynağa ulaşarak, bilme yetisine, bilime ve bilgeli olmaya yönelinmektedir. Bu tür yol ve yöntemleri içeren ilk diyaloglar, kesin bir biçimde, "aporetik" (aporetique) olma özelliğini yansıtır. Böylece, usun ilk işlevi olan, bilgisizlik ve tanımsızlık olgusunu gün ışığına çıkartmakla yetinilir. Bununla birlikte, araştırma ve inceleme alanı, sağlıklı, bilimsel ve felsefi bir irdeleme için, gereksiz verilerden arındırılır. *ONUÇUNCU EVRENSEL TEMEL KOŞUL*. Böylece, araştırılan ve çözümlenmesi istenen nesnenin -konu ve tema olarak ele alınması gerekmektedir buradaki anlamında- geçici bir tanımlanmasına ulaşılır. *ONUÇUNCU KESİN SONUÇ*. Yalnız bu tanımlama, kesin, saltık ve evrensel nesnel biçimini hemen kazanamaz. *L Euthyphron, Lachès ve*

*Ménon* adlı diyaloglar bu savı kanıtlayan belgelerdir. Örneğin, bu diyaloglardan *Ménon*'da, özellikle son kısmında, "Erdem gerçek bir "bilge" gibi değil de, bunun tam tersine, bir "Tanrı verisi" (une grâce divine) gibi gösterilmiştir. Oysa, Platon'un olgunluk çağı-nın diyaloglarında, örneğin *Phédon*'da olduğu gibi, kesin ve saltık tanımlamalara gide-bilmek için, bu işlemin gerektirdiği çözümlemelere koyulacaktır. Böylece, *VARLIK ve BİLME* arasında gerekli bağlar oluşturulmaya başlanacaktır. *ONDÖRDÜNCÜ EV-RENSSEL TEMEL KOŞUL*. Bu ise bize şunu kanıtlamaktadır: Tartışma ya da diyalek-tik, hiçbir ölçüde ya da anlatma gücünde (derecesinde), sofistçi tartışmada olduğu gibi, bir çekişme ya da yarışmayı öngörmemektedir. *ONDÖRDÜNCÜ KESİN SONUÇ*. Bu konuda, birçok felsefe tarihçisi ve Platon araştırmacısı böyle bir görüşü paylaşmakta-dırlar.<sup>46</sup> Buna karşın, önemli olan, diyalogların içerdikleri konuların tam olarak evren-sel veriler aracılığıyla çözümlenebilmesidir.<sup>47</sup> Bu nedenle de, yazılı diyalog biçimi kul-lanılmıştır. Çünkü amaç, Gerçek'i bulabilme eyleminde, gerekli kanıtları bırakabilmek-tir. Yalnız, bu türün bir sakıncası, Jean Brun'un de belirttiği gibi, canlı sözlü alışverişi bir ölçüde engellemesidir. Çünkü, iki ayrı kişinin karşılıklı konuşması olmaksızın, Ger-çek'in bulunması oldukça olanaksız kılınmaktadır.<sup>48</sup>

Burada, üzerinde önemle durulması gereken bir özellik var: Sofistçi tartışma biç-i miyle, Sokrates ve Platoncu tartışma biçimini birbirinden ayrı kılan özelliğin, felsefe tarihçileri yönünden, yalnızca, bir çekişme ve yarışmayı öngörme ya da öngörmeme olgusu gibi ortaya konması, gerçekte sakıncalı bir durum yansıtır. Gerçi, sofistçi tartış-mada bir tür çekişme ve yarışma havasının bulunması doğrudur. Üstelik bu özellik, bu tartışma biçiminde, bir ölçüye dek, ulaşılması gereken bir erek olarak da belirlenmiş-tir. Bu olguyu, Sokrates'te diyalektikliği incelerken belirtmiştik. Kaldı ki, çekişme ve ya-rışma, bilginin hangi ölçülerde ve hangi boyutlarda geçerli olduğunu ortaya çıkarma iş-leminde kullanılan bir araç ve bir yöntemdir. Başka bir deyişle, çekişme ve yarışma ol-gusu, bu tür bir tartışmanın kendine özgü yapısının getirdiği bir özelliktir. *BİRİNCİ BELİRLEME*.

Ayrıca, çekişme ve yarışma olgusunu, yalnızca sofistçi tartışma biçiminde gör-mek ve saltık bir biçimde, Sokrates ve Platoncu tartışma biçiminde, bu tür bir özelliğin bulunmadığından söz etmek, bizi ve Platon diyaloglarını inceleyen araştırmacıları so-nucu önceden bilinmeyen yanılgılara sürükler. Çünkü, dikkat edilirse, Platon diyalog-larında, sofistçi tartışmada olduğu gibi, açık ve seçik bir biçimde ortaya konmuş yalın bir çekişme ve yarışma olgusu yoktur. Ancak, buna karşın, saltık bir biçimde söyleye-biliriz ki, bu diyaloglarda, üstü örtülü (gizil) bir biçimde bulunan, ve bilinç altına yer-leşmiş, zaman zaman ortaya çıkan ve zaman zaman gizil kalmayı yeğleyen bir çekişme ve yarışma olgusu vardır. Bunun en önemli ve geçerli kanıtı, Sokrates'in zor durumlar-da, tartışmadan çekilmek istemesi, konuyu değiştirmeye yönelmesi ya da utkuya (za-fere) ulaştığını vurgulamasıdır: Örneğin, *Protagoras*'ta, Hippocrate, Sokrates ve Prota-goras arasında erdemin yapısıyla (ne olduğuna ilişkin) ve öğretilebilmesinin olanakla-rının araştırılmasıyla ilgili bir tartışmayı oluşturabilmek için, her iki filozof arasında bağlantı kurmayı boş yere denerken, birdenbire bunu başarır. Ve oluşturulan tartışma-da, "cesaret" bir erdem olarak Sokrates tarafından kabul edilir. Ayrıca, bu gibi erdem-lerin filozoflar tarafından öğretilmesinin olanaklılığı da her iki filozofun kendi görüşle-rinde utkularını muştular. Alexandre Koyré'nin sözleri de, bizim bu konudaki savımızı destekleyecektir: "Açık ve seçik olan şudur ki, Sokrates için, Protagoras'ın savunduğu-nun tam tersine, cesaret, en üst derecede bir erdemdir. Çünkü, yaşamın (hayatın) içer-

diği değerden daha önemli bir değer bilgisini içeriyor. Buna karşın, duyumlara önem veren Protagoras ise, daha basit bir ruhu savunmaktaydı.

Protagoras, rakibinin yengisini kabulleniyor. Sokrates ise yarışmadan utkuya ulaşarak çıktı. Buna karşın, iyi ve değerli oyuncu Protagoras, ödülün tartışmasını yapmıyor..."<sup>49</sup> Burada, A. Koyré'nin de işaret ettiği gibi, Sokrates'in de katıldığı bir tartışmada, yenmek ya da yenilmek denilen şeyin söz konusu olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Çünkü, eğer, bu tartışmalarda yeni söz konusu olmasa, niçin, Protagoras yengiyi kabul etsin, başka türlü ifade edersek, niçin kendi düşüncelerinin yenilgiye uğradığının bilincine ulaşsın. Ayrıca, diyalogları yorumlayanlar sürekli olarak, Sokrates'in utkusundan söz etmektedirler. Üstelik, alıntıda da açıkça görüldüğü gibi, ödül sözcüğü, tartışmanın gereği, ortada bir yengi ya da yenilginin bulunduğu kanıtlayan bir veridir. Tüm bu açıklamalardan çıkardığımız sonuç şudur ki; Sokratesçi tartışma biçiminin de bir yarışma olgusu vardır. Çünkü, tartışmada ulaşılan sonuç psikolojik olarak, kimin kazanıp kazanmadığını okuyucuya belirten bir etkidir.<sup>50</sup> *İKİNCİ BELİRLEME.*

Yine, *Gorgias* adlı yapıtta da, Callicles, doğa hukuku üstüne uzun bir söylev oluşturduktan sonra, Sokrates'ten yakınlır. Çünkü, Sokrates, Callicles'in söylevine, sorular sorarak ve tartışarak oluşturduğu bir tür, başka bir söylevle yanıt verir. Oysa, Callicles, Sokrates'ten, bilgisini sergilemesini istemektedir. Ayrıca, onu, sofistçilikle de suçlamaktadır. Çünkü, Sokrates'in kendisini yanıltmaya çalıştığını sanmaktadır: "Callicles, -Sokrates, yanıltmacalarından (sophismes) hiçbir şey anlamıyorum. Sokrates. -Callicles, tam tersine çok iyi anlıyorsun; yalnızca anlamıyor gibi yapıyorsun. Oysa ilerlemeyi sürdürelim. Callicles. -Bu saçmalıklar nereye yöneliyor?... Sokrates. -Ne kadar zeki, usta ve becerikli bir adam olduğunu sana kanıtlamak için, bana üstün gelmeye başlıyorsun... Callicles. -Ne dediğini anlamıyorum. Gorgias. -Bu biçim konuşma Callicles, yanıt ver, bu bizim de yararımıza olur, çünkü bu tartışmanın sonuna ulaşması gerekiyor. Callicles. -Yalnız bir dakika Gorgias, bu Sokrates hep aynı Sokrates, değişmez hiç: Size, durmaksızın, bir yığın anlamsız küçük sorular sorar ve sizin kafanızı patlatır, kavga çıkarmaya bakar. Gorgias. -Boş ver, önemli değil. Onları değerlendirmeye zorunlu değilsin Sokrates'i, bırak hoşuna gittiği gibi seni sorguya çeksin. Callicles. -Peki, Sokrates, ufak tefek, soysuz, alçak sorularıyla soruşturmayı sürdür, çünkü bu, Gorgias'ın da düşüncesi..."<sup>51</sup> *Gorgias* adlı yapıttan aktardığımız bu alıntı, bize, Sokratesçi tartışmada izlenen yolun, karşıdaki tartışmacıyı hangi ölçülerde kışkırttığını açık bir biçimde göstermektedir.<sup>52</sup> Oysa, sofistçi tartışma biçiminde bu tür kışkırtmalara rastlamayız. *ÜÇÜNCÜ BELİRLEME.*

Tüm bunların yanı sıra, sofistlerin neyi bilip neyi bilemediklerini dile getirmelerine karşın, Sokrates, savunduğu görüşleriyle ilgili olarak hiçbir zaman herhangi bir güvence veremez. Bu olguyu kanıtlamak için, Platon'un *Kratylos* adlı diyalogundan buraya birkaç değerlendirme aktaralım: "Sokrates.-Azizim Kratylos, ben kendi hesabıma söylediklerimden hiçbirini için teminat veremem: Kendi görüşüme göre, Hermogenes'le birlikte bir araştırmada bulundum. Bunun için daha iyi bir şey biliyorsan çekinmeden söyle. Sözlerini iyi karşılayacağıma emin olabilirsin. Benimkilerden daha iyi bir şey söyleyebileceksen, buna hiç şaşmam; bunlar üzerine hem kendi kendine düşündüğün, hem de başkalarından öğrendiğin anlaşılıyor. Daha güzel bir şey söyleyebilersen, beni de kelimelerin doğruluğunu öğrettiklerin arasına yazabilirsin. Kratylos.-Senin de söylediğin gibi, azizim Sokrates, bunlar üzerine benim iyice düşünüp taşındığım doğru: Belki seni talebelerim arasına alırım. Yalnız, ben işin ters olmasından korkuyorum"...,

"orasını bilmem ama, tanrılık sözleriyle benim düşündüklerimi söyledin, Sokrates.-Değerli dostum Kratylos, benim bu bilgeliğime çoktan beridir kendim de şaşmakta, ona karşı itimsızlık beslemekteyim. Onun için dediklerimi bir kere daha gözden geçirmen gerektiğini görüyor gibiyim. Zira, kendi kendini aldatmak en kötü şeydir..." <sup>53</sup> Burada söz konusu olan tartışma, adların içeriklerinin belirlenmesi ve harflerin oluşturdukları anlamların ortaya çıkarılmasını öngörmektedir. İşte, tartışma süresince, Sokrates'in hiçbir güvence vermeme tutumu, ona, tartışma boyunca, Callicles'in de vurguladığı gibi, küçük, şaşırtıcı ve saptırıcı sorular sormasını sağlamaktadır. Çünkü, zor bir durumda kalınca, güvence vermediğini belirterek, zor durumdan sıyrılmaktadır. **DÖRDÜNCÜ BELİRLEME.** Tüm bu belirlemeler, sofistçi ve sokrates-platoncu tartışma biçimlerinde, kesinlikle, ortak bir özelliğin bulunduğunu kanıtlarlar. Bu özellik şudur: Her iki biçimde de, hiç kuşkusuz, çekişme ve yarışma olgusu bulunmaktadır. Sofistler'de bu, sürekli olarak, açık ve seçik bir biçimde görülürken, Sokrates-platoncu tartışmalarda, zaman zaman, üstü örtülü, yani gizil, zaman zaman da gün ışığına çıkan, yani açıkça belirtilen ve belirlenen bir durumdadır. Üstelik, Sokrates'in izlenen yolu zaman zaman değiştirmesi de, karşısındaki tartışmacıyı şaşırtmakta ve Sokrates'e hangi yolu izlediği sorulmaktadır: "Hangi biçimde tartışacaksın Sokrates, eğer bazı bilgileri değerlendirmezsen" sorusuna, Théétète'in, Sokrates şöyle yanıt verir: "Hiçbir biçimde, olduğum gibiyim." <sup>54</sup> Bu sözler, şu gerçeği, kesin bir biçimde vurgulamaktadır: Sokratesçi tartışmada kesin bir yöntem varsa, o da, Sokrates'in kendine özgü, yalın konuşma biçimidir. Ve bu, Platon diyaloglarının bir bölümünün en önemli özelliğini oluşturur: *Sokrates'in savunması, Mektuplar ve Yasalar* adlı yapıtların dışında, hemen hemen tümünde bu özellik görülmektedir. **BEŞİNCİ BELİRLEME.**

Platon felsefesinde diyaloglar, ister bir tartışma ya da yarışmayı öngörsün, ister öngörmesin, daha önceki sayfalarda da belirttiğimiz gibi, kesin bir biçimde, **OLUMLAMA ve OLUMSUZLAMA** işlemlerini içermektedir. İşte bu nedenle, her bir tartışmacı, karşıt bir görüşü -sofistçi biçimdeki gibi olmasa bile- dile getirmekte ve ona ilişkin bilgilerini sergilemektedir. Bu arada, "hiçbir şey bilmediğini" bilen, gerçekte tam karşıt bir durumda yaşayan, yani her bir şey üstünde tartışan Sokrates, aslında, tartışmaya katılan karşısındaki kişiye, hiçbir şeyi bilmediğini kanıtlayarak, kendi varlığıyla (kişinin) uyumlu olup olmadığını öğretmektedir. Bu özellik çok önemlidir. Çünkü, bize, her şeyden önce, platoncu diyalektiğin, sokratesçi diyalektiğin aynının olacağını göstermektedir. Demek ki, Sokrates diyalektiği, Platon diyalektiğini de etkileme durumundadır. Örneğin, *Théétète* adlı diyalogda, bilimin tanımına ilişkin olarak, Théétète'in, birbirinden ayrı kanılarının, görüşlerinin ve düşüncelerinin incelenmesinde ve Büyük Hippias'ın "güzel" üstüne ortaya konmuş görüşlerin tek tek çürütülmesi işlemindeki tutumunda, hep sokratesçi irdeleme biçiminin özelliklerinin varlığına tanık oluyoruz. Bunun yanı sıra, diyalogu oluşturan tartışma özellikleri (dinleyen ve okuyan için tartışmanın dıştan görüntüsü), anlatım (ifade) biçimi ve anlamı yavaş yavaş değişime uğramaktadır. Çünkü, *Théétète* türündeki bir diyalogda, artık biz, *Protagoras* gibi bir diyalogun dramatik zenginliğini bulamayız. O (*Théétète* diyalogu), Platon'un en son sokratesçi biçimindeki diyalogudur. Burada, konuşmacıların sayısı oldukça azalmıştır: Sokrates, Theodore ve Théétète'ten oluşmaktadır. Demek ki, tartışma grubu, yalnızca üç kişiden oluşmaktadır. Ayrıca, tartışmanın kendisi, zor ve teknik bir yapıya sahiptir. Bu nedenle de, sık sık, tek yönlü konuşma biçimine (monolog) dönüşmektedir. A. Koyré'nin dediği gibi, "...buna anlayış göstermek gerekir: incelenen sorunsal, bilimin yapı-



sıyla ve doğasıyla ilgilidir. Yoksa, başka bir tür inceleme biçimi uygun düşmeyebilirdi." 55

Tüm bu özelliklerin yanı sıra, örneğin *Théétète*'te olduğu gibi, yazınsal (edebi) yapı da ayrı bir özellik yansıtır. Çünkü bu diyalog, ilk önce kaleme alınmış, sonra da okunmuş bir tartışma biçimidir. Bu savın kanıtlanabilmesi için, diyalogun önsözüne bakmak yeterlidir. Çünkü, asıl ve genel tartışmayı muştulayacak olan giriş, hazırlık niteliğinde bir konuşma ile başlar. Bu ön konuşma, Sokrates'in iki eski dostu olan Terpsion ve Euclide arasında geçer. Bir de, Euclide tarafından, verilen, diyalog için gerekli tüm veriler, gerçekte, Platon'un sergilediği verilerdir. Böylece, Platon, öykülemeye ve anlatmaya dayanan üslubu (narrasyon biçimi), yani, olgunluk çağının ürünü olan büyük diyalogların öyküsel anlatım biçimini terkeder ve gençlik çağının basit ve daha az karmaşık anlatım biçimine döner. İşte bu nedenle, Platon diyaloglarını, başlıca üç bölüme toplayabiliriz:

1) **Gençlik Çağının Diyalogları:** Sokrates devrinin ve onunla olan ilişkilerin yansıması. Soru-yanıt yöntemi (*méthode d'interrogation* ya da *maïeutique*). Sorular sorarak, yanıtlar isteme yolu. Doğru olanı ve gerçeği bulmak için, yanıtlama işlemini sorulara bağlama sanatı. 56 Seçilen konular, şiir ve politika ile ilgili tartışmalara temel dayanak hazırlar. Ayrıca, ozanlara ve politikacılara, şiir ve politikayı bilmediklerini göstermek ve kanıtlamak çabasıdır bu. Bununla birlikte, "aporetik" (*aporétique*) diyaloglar dönemi, bazı sonuçların ve tanımlamaların yanlış olduklarını gösterme, buna karşın, doğrusunu bulamama uğraşısıdır. Örneğin, aporetik'le ilgili olarak, bazı diyalog adları şunlardır: *Sokrates'in savunması*, *Criton* ve *Gorgias*.

2) **Olgunluk Çağının Diyalogları:** Düşünsel kuramların oluştukları dönem: İdealar kuramı. Nesnel düşüncelilik (İdealizm objektif) felsefi bir yapı olarak belirleniyor bu dönemde. Düşünce, duyum dünyasında değil de, us dünyasında bulunmaktadır. Başka türlü söylersek, düşün kuramları, ussal evrende oluşur ve bulunurlar. Bu tür kuramları dile getiren diyaloglar ise şunlardır: *Phédon*, *le Banquet* (Şölen) ve *la République* (Devlet).

3) **Sonçağ Diyalogları;** (en son diyaloglar): Düşünce'nin duyumsal dünyaya (duyum dünyası) katkısı. Ve bu iki dünyanın -us ve duyum ya da düşünce ve duyum- birbirleriyle olan bağlantıları ve ilişkileri. Başka türlü tanımlamak gerekirse, ussal yolla öğrenme, ve ahlâksal (törebilimsel) yolla yaşama eğitimi ve öğretimi. *Parménides*, *Politikacı*, *Philébe*, ve *Timée* diyalogları bu konuları içerirler.

İlk devrin (gençlik devri) ürünlerindeki üslup ve biçim, öz ve biçim bileşkesi, daha sonraki devirlerin (olgunluk çağı) ve son çağ ürünlerinin tekniğine oranla daha basit ve daha kolay bir tekniktir. İşte bu nedenle, en son çağ diyaloglarında, ilk çağ (gençlik çağı) diyaloglarına kesin bir dönüş görülmektedir. Çünkü, biraz önce belirttiğimiz tekniğe dönüş, yazınsal doğrudan anlatıma daha çok uygun düşmektedir. Böylece, *Théétète* adlı yapıttaki önsöz niteliğindeki konuşmanın özelliğini aydınlığa kavuşturmuş oluyoruz. İki sayfa gibi, az bir yer tutan bu konuşma; 1) Doğrudan anlatımı gerçekleştirmek için bir araç, 2) ve Gerçek bir tartışmayı öngören bir muştuyu oluşturmaktadır. Ayrıca, Platon, okuyucuya ve dinleyiciye bir uyarıda bulunmaktadır: Konuşmacıların tümü, Sokrates'in düşün ve kavram kuramlarını çok iyi bilmektedirler. Üstelik tartışma, filozoflar arasında geçecektir. Bu nedenle, tartışmaya bir dinleyici

olarak katılabilmek için, gerekli felsefe bilgisine ve bazı felsefi doktrinlere sahip olmak zorunludur. Demek ki, bu tür bir tartışma, felsefeye yeni başlayanlar için, oldukça zor bir tartışmadır. Çünkü, onların, yetenek ve güçlerini aşmaktadır. Nedeni de, anlaşılması zor konuların irdelenmesidir. Eğer bu gibi kişiler, böyle bir tartışmaya katılmak istiyorlarsa, örneğin, Terpsion ve Euclide gibi dikkatli olmalıdırlar. <sup>57</sup>

Konuşmacılar, bilimin yapısıyla ve tanımıyla ilgili olarak başlattıkları diyalogu, bilime ilişkin bilgilerin tamına sahip olmadıklarını anlamakla ve gelecekte, daha derin araştırmalara gereksinim duyulacağına ilişkin kanıların dile getirilmesiyle sonuçlandırırlar. <sup>58</sup> Diyalogda, bilgiye ilişkin tartışma şöyle başlar: "...Sokrates.-Demek her ikisinde de bilgiyi neye aitse ona göre tanımlıyorsun değil mi? Theaitetos.-Evet. Sokrates.-Fakat, Theaitetos, senden sorulan şey bilginin neye ait olduğunu, kaç nevi, olduğu değildi. Sualimizin maksadı, onları saymak değil, asıl bilginin özünü öğrenmektir. Yoksa yanılıyor muyum? Theaitetos.-Hayır, tamamiyle doğru." <sup>59</sup> Sokrates'in sözleriyle Platon, bilginin özüne inmenin gerektiğini savunurken, ortak tanımlamalara ve kanılara gereksinim olduğunu belirtir. Bununla birlikte, bu ortak tanımlamaların ve kanıların da yetersizliğini vurgulayarak belirlemeyi sonuçlandırır: "...Sokrates.-Oğlum, açıklamayı da katmak emriyle "sadece sanıyla kavramak değil, fakat farkı da bilmek" kast ediliyorsa, o zaman bilginin en güzel tanımı, bütün manasıyla bir maskaralık olmuş olur. Çünkü bilmek, bence bilgiyi kazanmaktan başka bir şey değildir; öyle değil mi? Theaitetos.-Evet..." <sup>60</sup>

İlk çağ diyaloglarına dönüş, Platon'da, yalnızca teknik açıdan ve yazımsal nedenlerden kaynaklanmıyor. Ayrıca, *Théétète*'den örnek olarak verdiğimiz alıntılarda da açıkça görülebileceği gibi; sokratesçi özelliğe sahip diyaloglarda, deneyim ve incelemeler, kişilerin, kişiliklerinin ve aynı zamanda kanı ve görüşlerinin sınanmasına dayanıyor. Ayrıca, hangi kişilerin hangi koşullarda ne gibi düşüncelere sahip oldukları olgusundan da kaynaklanıyor. Şöyle ki: Önemli olan, "ceraset, acıma" vb. gibi kavramlar üzerine konuşmak olmayıp, yani, bu tür kavramları, kendilerinin varolma yapılarında tanımakla yetinmeyip, buna karşın, bunlar üzerine konuşup tartışanların, gerçekten bu gibi erdemlere sahip olup olmadıklarının kendileri açısından bilinmesidir. Böylece, işin içine, bilmenin nesnesiyle birlikte, - çünkü, bilmenin nesnesi tek başına yeterli değildir- tartışmacıların bu gibi erdemlere sahip olmalarının önemi de girmektedir. Yani, tartışmanın ereği, yine, ilk diyaloglardaki gibi, kendini tanımak sorunsalına dayanmaktadır. Başka bir deyişle, tartışmadaki kazanç, yalnızca bilimsel tanıma ve anlamının araştırılması olmayıp, aynı zamanda, insan varlığının kendi yapısının örgensel olmayan (inorganik) yanının da irdelenmesi ve bu irdelenmeden gerekli bilgilerin çıkarılmasıdır. Yani, ahlâk'ın da (törebilimin de) aynı koşullarda, olumsuzluk içeren bilimlerle (pozitif bilimler) birlikte ve onlara koşut olarak yaratılması ve biçimlendirilmesidir. İşte bu olgu, sonuç olarak, bu tür tartışmaların, insanoğluna sağladıkları evrensel bir yarardır. Platon felsefesi de bu yararı bir felsefi yapı olarak canlı kılmaya çalışmaktadır. *BELİRLEME- LERİN DAYANDIKLARI SONUÇ*. Felsefe tarihçisi Emile Bréhier de bu kanıyı paylaşmaktadır. <sup>61</sup> Bu sonuca göre, Platon, Sokratesçi biçime yaklaşmakta ve onun etkisinde, diyalogları geliştirmektedir.

Oysa, daha sonraları, Sokrates'in etkisinden sıyrılan Platon'da, diyaloglar biçim değiştirmeye başlamış ve ilgi merkezi yer değiştirmiştir. Demek ki, Sokrates etkisinde ilgi merkezi kişilerde iken, daha sonra, kişilerden kaydırılıp, bu kez, GERÇEK'in ken-

disine getirilmiştir. Başka bir deyişle, ilgi merkezinde artık kişiler olmayıp, onların yerine, üzerinde konuşulan ve bir tartışma geliştirilen GERÇEKLER'in kendileri vardır. İşte bu değişim, Platon diyaloglarındaki, yöntem açısından, en önemli bir diyalektik özelliği belirler. Ayrıca, kişilerin değerlendirilmesi bırakılıp, tartışmanın sonunda ortaya çıkan bilimsel gerçeğe SONUÇ denmektedir. Ve bu sonuç, gerekli bir biçimde değerlendirilir. Örneğin, *Protagoras* ve *Ménon* adlı yapıtları birbirleriyle karşılaştırdığımızda, onların içerdikleri tartışmaların aynı konuya ilişkin olduklarını hemen fark ederiz: "Erdem" öğretilir mi?... Bu diyaloglarda, işlenen temalar hemen hemen aynı olmakla birlikte, dikkat edilmesi gereken önemli bir özellikle karşılaşırız. Bu diyaloglardan birincisinde - *Protagoras*'ta, Sokrates, Protagoras'ı savunduğu düşüncelerle karşıt duruma düşmüş olmaktan mutludur. Bunu nereden anlıyoruz? Bunu şu olgudan çıkıyoruz: Çünkü, Protagoras, ilk önceleri evet sözcüğüyle yanıtlarken, daha sonraları hayır sözcüğüyle yanıtlamaya başlamaktadır. Bu nedenle de, kesin bir çıkmaza girer ve çelişkinin ortasına düşer. Oysa, burada söz konusu olan, temanın yapısından ve irdelenmesinden, çok, kişiliğin de ele alınıp, irdelenmesidir. Bu ilke, sokratesçi irdeme ilkelерinden biridir. Burada amaç, konunun tam bir çözümlemeye dayanması olmayıp, tartışmacıların kişilikleri de konuyla bağlantılı kılınmaktadır. Bu ilkeye göre, söz konusu olan, yani inceleme ve tartışmaya konu oluşturan, durum, Protagoras'ın kendine özgü savı ile ileri sürdüğü koşullardır. **BİRİNCİ DEĞERLENDİRME.** İkinci olarak da, Protagoras'ın kendini beğenmişliğinin belirlenmesi olgusudur. Böylece, ileri sürülen sav ile kişilik arasında Kesin ve salt bir bağlantı kurulmaktadır. **İKİNCİ DEĞERLENDİRME.** Demek ki, incelenen ve araştırma konusu edilen gerçek, konunun kendisinden daha çok, kişinin örgensel olmayan-intellektüel-kültürel yapısıdır. Bu ise, **BİRİNCİ DURUM** ve **SONUCUNU** oluşturur.

Durumu açıklayacak olursak: Protagoras'a göre erdem, yalnızca öğretilmekle kalmayıp, üstelik gereğinden çok öğretilmektedir. Çünkü, onu, tüm yaşam boyunca öğreniyoruz. Ayrıca, herkes, bize, onu öğretmeye çalışmaktadır: Bunlar, ebeveynlerimiz, hocalarımız ve yurttaşlarımızdır. Protagoras, içinde yaşanan bu küçük kentte, kişilerin karşılıklı olarak birbirlerine, durmaksızın "erdem" öğrettiklerini vurgulamaktadır. Demek ki, Protagoras'a göre, bu belirtilen nedenlerden ötürü, tüm kent halkı erdeme sahip olmakta ve bundan dolayı da özellikle, "erdemi" öğretmek bir gereklilik ve gereksinim olmaktan çıkmaktadır. Buna karşın, Sokrates, Protagoras'ı, normal bir yurttaşın anladığı anlamdaki bir erdemden söz etmekle suçlamaktadır. Çünkü, Sokrates, erdeme, yüce bir nitelik kazandırmak istemekte ve bu nedenle de onu öğretmektedir. Böylece, her iki filozof arasındaki, erdem kavramına ilişkin gerçek ayrım ortaya çıkmaktadır. Birinde (Protagoras) erdem, doğal günlük yaşamın bir ürünü olarak ele alınırken, ötekinde (Sokrates), günlük yaşamın üstünde, erişilmesi güç olan bir kavram olarak belirlenmektedir. İşte böylece, Sokrates felsefesinde, erdem, öğretilmesi gereken bir şey iken, tam tersine, Protagoras felsefesinde, erdem, öğretilmesi anlamsız bir değer gibi belirlenmektedir. Bu algılama biçimi, her iki felsefe arasındaki ayrımı, açık bir biçimde ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca şu noktayı vurgulamakta yarar var: Sokrates öğretisi, Platon felsefesinde, nesnel düşünceliğe (İdealizm objektif) götüren ilk ve en önemli adımdır. Buna karşın, Protagoras, daha çok nesnel somutluk'tan yararlanmaktadır.<sup>62</sup> Felsefeci A. Koyré Protagoras'ın ileri sürdüğü savın, zamanımızın modern okuyucusuna, daha mantıklı ve uygun düşüğünü de özellikle belirtir. Ayrıca bu sav, bilinçli bir sosyolojik sonuçlanmaya bizi ulaştırmaktadır. Belki, bu nedenle, modern okuyucu, Protagoras'ı ve

onun oluşturmak istediği eğitimi, kendisine daha yakın görmektedir. Sokrates'i ise, gereğinden çok, konuları abartan ve idealize eden bir tutum ve eğitim öncüsü olarak algılamaktadır. A.Koyré'ye göre, bu, sosyolojik göreliliğin (relativisme sociologique) bir sonucudur. Ve, bizi yanılgıya sürüklemektedir. Bizce, Koyré'nin açıklaması bir ölçüde doğru olmakla birlikte, bunun yanı sıra, Protagoras'ın savı da, Sokrates'inkine oranla, daha çok gerçeği yansıtan bir savdır. Başka bir deyişle, Protagoras'ın, nesnel somutluktan kalkması, nesnel düşünceliğin yapısını oluşturan ilkelerden kalkan Sokrates'e oranla, bizi, daha evrensel ve nesnel gerçeğe götürmeye yarayacaktır. Çünkü, erdeme öğretilbilir ya da öğretilemez gözüyle bakmak aynı derecede geçerli savları hazırlar. Yani, erdemi öğretmek gerekebileceği gibi, gerekemeyebilir de.<sup>63</sup>

Oysa, aynı konuyu ele alan ve çözümlemeye koyulan *Ménon* adlı diyaloga baktığımızda, amaç ve yöntem değişikliğini daha belirli bir biçimde görürüz. Çünkü Platon, bu sıralarda, kurduğu Akademi'nin ustasıdır. *Protagoras* diyalogundakinin tam tersine, araştırma ve öğretimle ilgili olarak, bu kez, olumsal yöntemleri (metod pozitif) kullanmayı işaret eder ve amaçlar.<sup>64</sup> "...Sokrates – Eğer yanılmıyorsam, doğasını bilmediğimiz bir şeyin niteliğini keşfedeceğiz. Tüm gücün bana, bir ödün versin lütfen bu konuda: erdemin öğretilip öğretilmeyeceğini "varsayımlar" yoluyla inceleyebilmeme izin ver. Bu sözcükleri, "varsayımlara bağlı kalarak", geometricilerin kullandıkları anlamda anlıyorum..."<sup>65</sup> Bu alıntıda da açıkça görüldüğü gibi, Sokrates, Menon'un kişiliğine ilişkin belirli bir kanıya varmak yerine, doğrudan doğruya konunun, geometricilerin kullandıkları varsayımlardan yararlanarak çözümlenmesini amaçlamaktadır. Ayrıca, *Protagoras*'takinin tam tersine, konuşmacıyı çelişkiye düşürerek, ona, bilmediğini vurgulamak yerine, bu kez burada, birlikte bir çözüm yolu aramak eylemi vardır: "... Sokrates – Madem ki, ikimiz de, bilmediğimiz bir şeyi bilebilmek için araştırmaya koyulmanın gerekliliğinde birleşiyoruz, ister misin, erdemin ne olduğunu birlikte araştırma ya çalışalım?"<sup>66</sup> Bu da, bize, *İKİNCİ DURUM* ve *SONUCU*'nu vermektedir.

İşimiz bu iki durumla bitmiyor. Çünkü, Platon diyaloglarında, özellikle bir üçüncü durumla da karşılaşırız: Platon'un son diyaloglarında, Sokratesçi yöntem tümüyle unutulmuş ya da kullanılmasından vazgeçilmiştir. Örneğin, *Philèbe* adlı diyalog, bu savın güzel bir kanıtıdır. Burada diyalektik artık, yanıtlayan kişinin, Sokrates tarafından sınanması olmayıp, tam tersine, iki karşıt savın savaşması olarak belirlenmektedir.<sup>67</sup> Ve, bu savlardan yalnızca biri, kesinlikle Sokrates'in kendisi tarafından savunulmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken özellik şudur: *Birincisi*: Sokratesçi diyalektik biçimden kesinlikle bir uzaklaşma vardır. *İkincisi*: Gittikçe artan bu uzaklaşma, sokratesçi yöntem ve biçimin terkedilmesine dek varır. *Üçüncüsü*: Bu her iki durum, sofistlerin diyalektik biçimine bir tür dönüşü mü göstermektedir? Başka bir deyişle, sofistlerin diyalektik biçimine bir tür dönüş diyebilir miyiz? ... sorusunu kendimize sorabiliriz. *Dördüncüsü*: Bugünkü anlamdaki diyalektiğe ilk ve en önemli adım, işte burada başlar dersek, abartmış mı oluruz? ... Bizce, bu belirttiğimiz dört birbirine ilişkin özellik, kesinlikle geçerlidir ve olumlu bir biçimde yanıtlanmaktadır. Birinci ve ikinci özelliklerin doğrulukları yanı sıra, kesinlikle, sofistçi diyalektik biçime de bir dönüş vardır. Ve bugünkü anlamdaki diyalektiğe ilk ve en önemli adım burada, bilinçli bir biçimde atılmaktadır. Bu sav, abartılmış bir sav sayılamaz ayrıca. *ÜÇÜNCÜ DURUM* ve *SONUCU*.

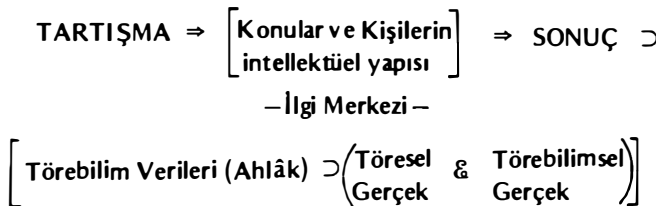
Bu değerlendirmeleri, durum ve sonuçlarını genelleştirirsek, şu genel sonuca varırız: Platon'un yazınsal (felsefe ve edebiyat) uğraşısı sürecinde, diyalektik, dramatik ve

insancıl özelliğini ve yararını gittikçe yitirmekte, bunun yanı sıra, kişisel damgasını taşımayan ve sorunların doğrudan doğruya kendileriyle ve kendileri için ilgilenen bir yöneme dönüşme eğilimini göstermektedir. Felsefe tarihçisi Emile Bréhier, bu konuda sonuç olarak şunları yazar: "Her bir evrede, ayrı bir türde ve biçimde ölçülendirilen ve üstelik herbirinin kendine özgü değişimlerini de taşıyan bu, şaşılacak biçim, dram ve komedi karmaşasını izleyen, diyalektik, söylev ve söylence (mythes) biçimlerinden, Platon felsefesini yargılamak için, bir soyutlama yapmak kesinlikle olanaksızdır."<sup>68</sup> Gerçekten de Platon felsefesinde, anlatım, çözümleme, irdeleme, yargılama ve sonuçlandırma evrensel öğeleri, bazı öteki verilerle içiçedir. Bunlar, Bréhier'in de belirttiği gibi, şaşılacak bir karmaşıklık yaratırlar. Bu karmaşıklıkta, her bir evrenin ve dönemin özelliklerini, üslubunu, biçimini, yalınlığını ve soyutluğunu bulurken, hiçbir zaman eksik olmayan başka özelliklerle de karşılaşırız. Bunlar sırasıyla, dram ve komedi gibi tiyatro özellikleri olup, ayrıca, bunların yanı sıra, bilimin ve felsefenin özelliklerini de buluyoruz. Bunlar, diyalektik ve söylev olarak belirlenmektedir. Ayrıca, tüm bunlara, gerekli rengi katan, Sokrates ve Platon'u çoğu zaman çıkmazlardan kurtaran söylence (mythes)'leri de eklemek gerekir. Başka bir deyişle, demek ki, Platon'da, felsefe, edebiyat, mitoloji ve bilim içiçe olup, birbirlerinden ayrılmaz bir yapıya sahiptirler. İşte diyalektiğin, Platon felsefesindeki değişimi, tüm bu öğelere ve özelliklere dayanmaktadır. Yani, bunlardan kaynaklanmaktadır. İşte bu nedenle, Platon'da diyalektiği açıklayabilmek için, diyalogların tümünde bir arada bulunan bu özellikleri ve verileri aydınlığa çıkarmakla işe başladık. Çünkü, diyalektiği, birkaç açıklamaya ve belirlemeye dayanarak anlatmakla yetinemedik. Üstelik, bir durumu incelemeyi önce, diyalektik yöntemin gereği olarak, bu kez bu durumu hazırlayıp sonuçlandıran durumları da hesaba katmamız zorunlu olmaktadır. Ve bunun yanı sıra, onlara, gereken inceleme ve araştırma değerini de vermeliyiz. Yoksa, aksi halde, yaptığımız incelemede, gerçek oluşumdan soyutlanmış olarak kalırız.

İşte bu nedenle biz de, Platon felsefesinde diyalektiği, aynı zamanda, bu özelliklerin de belirlediğine inandığımızdan dolayı, diyalogların, biçim, içerik, üslup, mitoloji ve söylev özelliklerini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca, Platon üzerindeki sokratesçi etkinliği ve bu etkinliğin giderek yokolmasını da dile getirdik. Demek ki, diyalektiği hazırlayan ve içinde oluşturan bu yapıyı çözümledikten sonra, çalışmamızın Platon'la ilgili ikinci ana kesimine ulaşmış bulunuyoruz. Yalnız, bu yeni kesime başlamadan önce, Sokrates etkisine ilişkin yöntem değişikliğini gösteren tabloları gösterelim :

### Platon Diyaloglarında Yöntem Değişikliği Tablosu :

#### 1) SOKRATES ETKİSİ:



## 2) SOKRATES ETKİSİNDEN SIYRILMA:

$$\text{TARTIŞMA} \Rightarrow \left[ \begin{array}{c} \text{Konular \& Ortaya çıkan} \\ \text{Gerçekler} \end{array} \right] \Rightarrow \text{SONUÇLAR} \supset$$

– İlgı Merkezi –

[Bilimsel veriler & GERÇEKLER & Bilimsel Gerçekler]

### B – İKİNCİ KESİM

#### a) Diyalektiğin, Belirli Bilimsel Kavramların İrdelenmesi ve Açıklanması İşleminde Ortaya Çıkış ve Kullanılış Biçimi:

Platon felsefesinde diyalektiği inceleyebilmek için, Platon'a ilişkin bu bölümün ilk kesiminde, diyalogların bazı evrensel özelliklerini dile getirmiştik. Böylece, felsefi ve edebi nitelikler belirlenmiş oldu. Çünkü bunlar, bu felsefedeki diyalektiğin incelenebilmesi için gerekli araç ve gereçleri oluşturuyorlardı. Bu nedenle de biz, böyle bir çalışma için, Platon'da diyalektığe götürecek özellikleri ve izlenecek yolları görmezlikten gelemezdik. Ayrıca, diyalektiğin belirlenmesini, bu diyalektiği oluşturan ve hazırlayan diyalogların yapısal belirlenmeleriyle koşut olarak saydamlılaştırmak ayrı bir öneme sahiptir. İşte Platon'a ilişkin ilk bölümde bu özelliklerin ve yapının ele alınıp irdelenmesi ne ve çözümlenmesine yer verdik. Çünkü bu, kaçınılmaz bir zorunluluktadır. Üstelik, diyalektiğin incelenebilmesi ve anlaşılabilmesi bu saltık nedenlere bağlıdır. Bu olgu belirlendiği sürece, sonuca ulaşmak, yani, Platon'da diyalektiğin ne gibi kavramsal bir yapıya, tanıma ve anlatıma sahip olduğunu bilmek olasılık kazanır. Başka bir deyişle, araştırılan ve incelenen konunun karanlıklarına inmek ve onları aydınlatmak bir gerçeklik kazanacaktır.

Bu ikinci kesimde ise, diyalektiğin, belirli bilimsel kavramların irdelenmesi ve açıklanması işleminde nasıl ortaya çıktığını ve kullanıldığını görelim. Bu nedenle, ilk önce, Platon felsefesinde Bilim'in ne olduğunun çözümlenmesi gerekmektedir. Bu ise, bilim nedir?... sorusunu sormak ve bu soruya doğru bir yanıt vermeye çalışmak demektir: Bilim kavramı, bilime, bilim olma özelliği kazandıran, tanıma ve inceleme yetisinin bir ürünüdür. Bu tanıma ve inceleme yetisi, kendine, tanımak ve incelemek istediği nesneyi belirler. Ayrıca, bu belirlemenin yanı sıra, bu nesnenin incelenmesi ve araştırılmasında izlenecek yolu da belirlemeye zorunlu kalır. İşte izlenecek bu yola, biz, *YÖNTEM* demektediriz. Demek ki, bilim nedir?... sorusuna yanıt, bu iki ayrı, ancak birbirlerine diyalektik ilinti ile bağlı, açıdan verilebilir. Öyleyse bilim, Platon felsefesinde, ona bilim olma özelliğini kazandıran, tanıma ve inceleme yetisinin nesnesi ile, yine bu nesnenin araştırılmasında ve incelenmesinde izlenecek olan yol ve yöntemin bir bileşimidir. Bu bileşimde ise, Platon, sokratesçi kavramlardan herhangi birini ele alıp, merkeze yerleştirir. Böylece, kalkış noktasını (hareket noktasını) hazırlamış olur. Bu kalkış noktası bize, düşüncenin – İde, eidas ya da idea–oluşum ve gelişim kaynağının kendisi olduğunu gösterir. Ayrıca Platon, bu kaynağı, düşüncenin kendisi olarak da görür. Örnek olarak, "erdem, cesaret, acıma, sevgi, saygı" vb. gibi sözcüklerle belirtilen kavramlar verilebilir. Çünkü Platon, bu kavramları birer karşılaştırma öğeleri olarak ele

alır. Demek ki, bu işlemde, filozof, kendine özgü bir amaç belirlemiştir: *Evensel düşünce biçimine* varmak isteği. Bu gibi ögeler karşılaştırılarak, tek ve kendine özgün evrensel düşünce biçimine varmak gerçekleşmektedir. Ayrıca, bu yol ile, böyle bir düşünce biçimine ulaşmak oldukça kolaylaşmaktadır da. Örneğin, "...bir şeyin günahkâr olabileceğini ele alırken, amaç, ona benzer tüm şeylerin de günahkâr olabileceğini söylemektir."<sup>69</sup> Açıkça görüyoruz ki, burada *ÖZEL*'den *GENEL*'e gitme söz konusudur.<sup>70</sup> Bu olgu ise, Sokrates diyalektiğinin Platon düşünce ve çözümleme biçimindeki izdüşümüdür. *BİRİNCİ KESİN SONUÇ*.

Böylece, Platon'a göre düşünce, nesnelerin —şeylerin— özünde bulunan ve bu özü oluşturanıdır. *İKİNCİ KESİN SONUÇ*. Çünkü, Platon, Protagoras'ın, duyuların bize ulaştırdıkları verilerin doğru, bu nedenle de GERÇEKLİK'in kendisi olmalıydılar ilkesini benimsememekte ve buna karşın, görünüşle gerçekliğin aynı şey olamayacaklarını savunmaktadır. Protagoras ise, görünüşle gerçekliğin aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu ne demektir? ... Bu, şu demektir gerçekte: İnsan varlığı, duyularıyla algıladığı şeyi, ancak, bu şeye ilişkin duyumsal verilere usun belirli verilerini —kategorilerini— uyguladıktan sonra, ona, doğru görünen bu şey kadar en azından doğru bulmaktadır. Böylece, duyular yoluyla ve duyulara, usun uygulanmasından elde edilen iki ayrı yargılama olgusu aynı düzleme yerleştirilmektedir Protagoras düşüncesinde. Buradan da, şu çok önemli sonuca varılıyor: Demek ki, us, gerçekliğe ilişkin bilgimize, bizim irademizin —istencimizin— dışında, bir şey katmakta ve bu nedenle de Bilgi—Duyu algısı olarak belirlenmektedir. Üstelik, duyu ve us arasındaki ayrım ya da en azından bu ayrımın salt olarak biçimlenişi, görünüşle gerçeklik arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına bağlıdır. Başka bir deyişle, duyu ve us arasındaki ayrım ve bu ayrımın biçimlenişi, görünüşle gerçeklik arasındaki ayrımın ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkar. İşte bu protagorasçı gerçeği anlatım ve yorumlama biçimi, Platon'a göre, tüm değerlerin yadsınması anlamına eşdeğer tutuldu. Bu nedenle, bu öğretinin kesinlikle çürütülmesi gerekiyordu. İşte böyle bir işlemi gerçekleştirmek için, Platon, duyumun çözümlenmesine önem verdi. Çünkü amacı, hem Protagoras kuramını yok etmek ve hem de, biraz önce belirttiğimiz gibi, düşüncenin, nesnelerin ve şeylerin özünde bulunan ve aynı zamanda bu özü oluşturan bir öge olduğunu kanıtlamaktı. Yani, düşünce olmaksızın, nesneleri ve şeyleri oluşturan özün varolamayacağını dile getirmektiydi. Demek ki Platon, birbirine bağlı çift yönlü bir amacı gerçekleştirmeye çalışmaktadır. *ÜÇÜNCÜ KESİN SONUÇ*. Çünkü, Platon'a göre duyum, bize bilgi vermekten uzak olup, üstelik herhangi bir çeşitten bir bilinçlilik bile verememektedir.<sup>71</sup> Oysa, tüm bilgi, düşüncüyü biçimlendiren, barındıran ve anlatıma koyan kavramlar aracılığıyla gerçekleşir. Bu, şu demektir: Kavramlar —Protagoras'ın savunduğunun tersine— duyuyla algılanamaz. Ancak, düşünce aracılığıyla algılanmakta ve bu nedenle de, düşünce, nesne ve şeylerin özünü oluşturmaktadır.

W.T. Stace, bu bağlantıyı, *Hegel Üstüne* adlı yapıtında şöyle çözümler: "...kendi duyularımın bilgisi, örneğin "ısındım" demem bile, fiziksel duyularla ortak yanı olmayan bilgi organlarını gerektirir.

Bedenimin sıcaklık duyduğunu biliyorum diyelim. Bunu ancak "bedenim sıcak" diyerek dile getirebilirim, yani bir önerme biçimine sokarım. Bunu söylemesem, yalnızca düşünsem bile, bu önerme biçimi olmalıdır. Ama sıcaklığı duyanın beden olduğunu nereden biliyorum? Ve duyduğu şeyin sıcaklık olduğunu nereden biliyorum? Bedeni-

min beden olduğunu biliyorsam bu, daha önce başka bedenler görmem, kendiminkini onlarla kıyaslayıp onlara benzer bulmamdan ötürüdür. Ve gene başka nesnelere, öneğin evlere, ağaçlara, üçgenlere benzemediğini bilmemden ötürüdür. Duyduğum şeyin de sıcaklık olduğunu biliyorum, çünkü bunu da daha önceki, duyumlarla, kırmızılık, sertlik, tatlılık ya da soğukluk gibi başka duyumlarla kıyaslayabiliyor ya da karşıtlayabiliyorum.

İşte bu, bir sınıflama olduğunu gösterir. "Beden" kelimesi bir sınıf nesneyi, "sıcaklık" kelimesi de bir sınıf duyumunu temsil ediyor. Demek ki sınıf fikirleri, yani kavramlar, en duyumsal dilde bile yer alıyor. Her dilde her kelime bir kavramı belirtir-belki yalnız özel adlar bir kavramı belirtmez. Çünkü yalnız cismi olan nesnelerin değil, niteliklerin, eylemlerin, ilişkilerin de kavramları vardır. "Vermek" bir kavramdır, çünkü koca bir eylemler sınıfını anlatır. "Bu" bir kavramdır, çünkü tek bir şeye değil, her şeye uygulanır. Her şey bir "bu"dur. "Dır" da bir kavramdır, çünkü her şey "dır". "İçinde" bir kavramdır, çünkü bir koca ilişkiler sınıfını dile getirir. Hiçbir dilde, kavram olmayan hiç bir kelime yoktur.<sup>72</sup> Bertrand Russell da, *Batı Felsefesi Tarihi* adlı yapıtında, bu konuya, Stace gibi aynı biçimde değinir.<sup>73</sup> Bu alıntıda Stace, Platon'da, bütün bilginin kavramsal olma niteliğini taşıdığını, yalnızca bir kısım bilginin kavramsal olmasının yeterli olamayacağını vurgulamaktadır. İşte bu nedenle de, yine Stace'in irdelemesi sonucu, Platon felsefesinde "duyum olarak kalan duyumdan" bilgi çıkmamakta, yani, yalnız "duyum"dan bilgi çıkarmak anlamsızlaşan bir işlev durumuna dönüşmektedir. Şimdi biz, bu açıklama ile hangi sonuca ulaşmaktayız?... Bu sorunun yanıtı açık ve seçik bir yanıt olacaktır: Kavramlar, algılanırken, duyumların birer araç olarak kullanılmalrı yeterli değildir. Başka bir deyişle, "...kavramlar duyuyula algılanmaz." Çünkü, onlar (kavramlar) anlığın (zihnin) birer ürünüdürler. Anlık, onları, duyumlar yoluyla elde eder, eder ama, buna karşın, karşılaştıran, karşıtlayan ve sınıflandıran yine kendisi olur. Demek ki, duyumlar, böyle bir işlemden, yalnızca toplayıcı birer araç görevini üstlenirler. Oysa anlık, yine de duyumlarla sürekli bağlantı halindedir. Çünkü, duyumlar olmasa, bazı evrensel verilere sahip olamaz. Bu olgu, kesin ve saltık bir sonuçtur. Ama bunun yanı sıra, duyumlar da, kavramları oluşturmada yalnız başlarına yeterli ve güçlü olamazlar.

Oysa anlık, kavramları kavram yapan yeterli ve güçlü bir yetidir (fakülte). Onlara, kavram olma niteliklerini kazandırmaktadır. Ve böylece burada duyumlar, gerekli, ancak yeterli olmama mantıksal ilkesine önemli bir örnek oluştururlar. Kaldı ki, anlık, kavramları oluşturma işleminde, hem gerekli ve hem de yeterli olma mantıksal ilkesini içermektedir. Yalnız bu noktada, önemli bir özellik vardır ve bu özellik burada belirtilmelidir: Kavramlar, anlığın birer yapıtları (eserleri) olmakla birlikte, duyumsal verilere gereksinim duymaktadırlar. Çünkü, bu veriler olmaksızın, anlık, kavramları oluşturacak malzemeyi bulamaz. Bu, şu demektir: Anlığa, gerekli verileri sağlayan yetiler duyumlardır. Buna karşın, "Bir nesne hakkında, o nesneye uygulanan kavramlar dışında hiçbir şey bilemeyiz." Çünkü, biz, bir nesneyle ilgili olarak her söylediğimiz bir belirleme ya da niteliklemeyle, ona, bu ya da şu kavramın uygulanabileceğini de vurgulamış olmaktadır. Çünkü, bizim her söylediğimiz, kaçınılmaz ve saltık bir biçimde, bir sözcüktür. Ve ayrıca, her sözcük bir kavramı simgelemektedir. Böylelikle kavram, bir şeyin tüm niteliklerini de içermiş olduğundan, —örneğin, kâğıt denilen yararlı bir şeyin, bir nesne, "beyaz, uzun, yumuşak, maddi, katı" vb. gibi nitelikleri yansıma olgusu— o zaman, o nesnenin tüm yüklemeleri de (nitelikleri de) birer kavram olmaktadır. Böylece, bir kavramın, belirli ve sınırlı bir şey olmadığı, genel bir "sınıf" ve bir "evrensel" oldu-



ğu gerçeği ortaya çıkmaktadır: "... Ama, benim kâğıt bilgim buysa, kâğıdın kendisi nedir?... Benim kâğıt hakkında bütün bildiğim filan falan evrensellerin ya da kavramların ona uygulandığı, ya da başka bir söyleyişle, kâğıdın filan falan genel sınıflara ait olduğudur. Uzundur, yumuşaktır, beyazdır, yani bütün bu sınıflara girer. Öyleyse nedir" (o)? Çeşitli sınıflara girer ama, bu sınıflara girecek bir şey olması gerekmez mi? Tıpkı, hareket olabilmesi için hareket eden bir şey olması gerektiği gibi. Bu "o" nedir öyleyse, ait olduğu sınıfların dışında? Belli ki, böyle bir "o" varsa da, biz onu bilemeyiz. Bizim için her zaman bilinemez olacaktır."<sup>74</sup> Stace'den aktardığımız bu alıntıda, Platon felsefesindeki, nesne ve kavram arasında kurulan diyalektik Anlıksal (zihinsel) bağlantıya dikkatimiz çekilmek isteniyor. Çünkü, nesne ve kavram arasında var olan bu diyalektik anlıksal bağlantı var olmasa, bilgi denilen şeyin ortaya çıkması ve oluşması olanaksızlaşacaktı. Nesne, kavramı, yapısında, niteliklerine bağlı kılarak, barındırmakla birlikte, anlıksal işlevi olmaksızın, ona, bir genelleme, sınıflama ve evrenselleşme olgularını kazandırılmamaktadır.

Demek ki, nesnenin somutlaşması, anlıksal bir soyutlama sürecinden geçmekte ve sonuçta da, kavramsal bir somut yapı olarak belirlenmektedir. Bilgi de, işte bu olgunun, evrensel bir anlamda ve evrensel bir yapı kazanarak ortaya çıkmasıdır. Stace'in buraya aktardığımız açıklamasındaki – "Belli ki, böyle bir "o" varsa da, biz onu bilemeyiz. Bizim için her zaman bilinemez olacaktır..." çözümlemesi, biraz önce açıkladığımız anlıksal işlevin yok edilip atılması durumunda karşılaşıcağımız soyutluğu vurgu-doğal diyalektik anlıksal bağın yok olmasını hazırlar. Oysa amaç, bu doğal diyalektik anlıksal bağın sürekli ve saltık bir biçimde var olmasını sağlamaktır. İşte belki de bu nedenle Platon, bütün bilgimizin, kavramsal olduğunu, yani sınıflara ayırma bilgisi olduğunu kabul etmektedir. Çünkü, niteliklerin ya da kavram durumuna geçmiş evrensel izdüşümlü niteliklerin birer sınıflamanın sonucunda anlatım kazanabileceklerini düşünmektedir. Öyleyse Platon'a göre, bu durumda, Stace'in de belirttiği gibi, bu "o" gibi sınıflardan başka bir şeyi bilemeyeceğiz. O zaman usumuza bir soru geliyor: Bir şeyle ilgili yeteri ölçüde ve gerekli bir biçimde bazı bilgilere sahip olmaksızın, o şeyin varlığından nasıl bir bilinç elde edeceğiz? Söylediğimizi başka türlü ifade edersek; bir şeyin var olup olmadığını nasıl ve hangi verilere dayanarak bilebileceğiz? Bu soruların yanıtı şöyle: "... Çünkü varolsa da biz bunu bilemeyecektik. Öyleyse var olduğunu söylemek, bilemeyeceğimiz bir şeyi olumlamak, dolayısıyla olumlamamız için sebep olmayan bir şeyi olumlamak demektir. Şu halde öyle görünüyor ki bir "o" olmaz, hattâ böyle bir "o" kavranamaz ve kendisiyle çelişen bir düşüncedir; çünkü her düşünce kavramsaldır, bir sınıf düşüncesidir ve kendi başına bir "o" düşünülemez ve dolayısıyla kesinlikle DÜŞÜNÜLEMEZ bir şeydir. "O" yoktur. Bu kâğıt parçasının tabiatı, çeşitli sınıflara ait olmasından ibarettir. Yalnız sınıflar gerçektir. Kâğıt sadece bir kavramlar ya da evrenseller toplamıdır. İçinde başka herhangi bir şey yoktur."<sup>75</sup> Burada, "o" ile kastedilen, yüklemelerinden arınmış bir nesnedir. Daha doğrusu, yüklem adı altında toplayabileceğimiz her tür niteliğin yok edilmesidir. Söz konusu olan, nesnenin, niteliklerinden saltık bir biçimde soyutlanmasıdır. Ayrıca, "sınıf" sözcüğü, belirli olarak, ayrı ayrı biraraya getirmeler anlamında anlaşılmalıdır bu açıklamalarda. Niteliklerin ya da yüklem olarak kavramsallaşmış özelliklerin birarada bulunmaları olgusu belirtilmektedir. Ortaya koyduğumuz bu her iki açıklamanın nedeni şudur: Yüklemelerinden arınmış ve sınıflandırılmış bir nesnenin ortaya çıkartılmasıyla, Platon, bu nesne ile maddeyi özdeş kılıyor ve böylece bu yolla da varolma sürecinde, önceliğin maddeye ait olmadığını kanıtlamaya çalışıyor. *DÖRDÜNCÜ KESİN SONUÇ.*

İşte, Platon'un "...Bu kâğıt parçasının tabiatının" çeşitli sınıflara ait olmasını ve yalnız sınıfların "gerçek" olduklarını kabul etmesi ve kâğıdın "...sadece bir kavramlar ya da evrenseller toplamı..." olduğunu belirtmesinin nedeni, varolma sürecindeki bu önceliğin maddeye ait olup olmadığının anlaşılmasıdır gerçekte. Açıkça görülüyor ki, böylece "İdealar" kuramına ve Nesnel Düşüncelilik'in oluşturulmasına atılan ilk adımlar kesinlikle burada başlamaktadır. Çünkü, bu açıklamalarda önemli olan özellik; kâğıdın, sadece insan varlığının ait imgelerin yarattıkları bir düş olmadığı ve insan varlığının yapısının dışında varolduğu kabul edilmekte ve yine buradan kalkılarak, bir uslamalama yoluyla (akıl yürütme) kavramlar ya da evrensellerin de, insan varlığının ya da bir başka varlığın anlığından bağımsız olarak, nesnel bir biçimde, kendi başlarına varoldukları sonucuna ulaşılmaktadır. Bu nedenle de Platon, bu nesnel evrensellere "İDEA" adını vermektedir.<sup>76</sup>

Demek ki Platon felsefesinde ve Nesnel Düşüncelilik'te, "Evrensel," "İdea" ve "Biçim" kavramları aynı kavramın çeşitli sözcükler aracılığıyla belirtilmesi gerçeğidir. Başka bir deyişle, "evrensel", "biçim" ve "İdea" kavramları birbirleriyle özdeş sayılabilirler.<sup>77</sup> Bu konuda Gaston Maire *Platon* adlı yapıtında şunları yazmaktadır: "Ussal dünyayı (le Monde intelligible) oluşturan gerçekler birbirlerinin eşdeğer anlamlarını içeren ve genellikle "Idees" olarak çevrilen sözcükle adlandırılırlar. Bununla birlikte, çağdaş çevirmenlerden bir kesimi "Biçim" ("Formes") sözcüğünü de kullanmaktadır; bizce, "Idees" sözcüğünü çeviriye daha çok uygun bulduğumuzdan olacak ki, onu kullanmak hem zorunlu ve hem de yararlıdır. Yalnız şu özelliğe dikkat etmek koşuluyla: Bu sözcük, belki, tanıyan ruhun eylemini belirleyen kavramı içermemektedir, ama, buna karşın, onun nesnel içeriğine (son contenu objectif), yani nesnel özüne (l'essence objective) ulaşan kavramı (Concept) ya da "İdee"yi göstermektedir. Platon..., bunlara uygun düşen eşdeğer bir deyim kullanır: Örneğin, "Saltık Güzel" (le Beau absolu) (Rep., V. 476 c)... -İdea'nın doğası, yapısı nedir? Sözcüğün eski Yunanca karşılığı olan üç anlama uygun düşen üç niteliği usta (akılda) tutmak gerekir: İdea, ilk önce, bir biçimdir, yapıdır ve onu, durallığında oluşturan ilişkilerin bileşiminde bulunan birliktir. Bu durallık, duyumsal nesnelerin değişimlerine karşı oluşan bir durallıktır.-" ...daima, özdeşlik, eşlik, benzerlik içinde ve aynı biçimde devinen (hareket eden) (Phédon, 78c. Belles-Lettres., p.35. Trad. Robin.), "kendinde ("en elle-méme") ve kendisi tarafından ("par elle-méme"), biçimin birliği aracılığıyla sonsuza dek kendine ("à elle-méme") ulaşan (Banquet., 211 b, Belles-Lettres. p.69.)"dir.<sup>78</sup> Bu alıntının da açıkça dile getirdiği gibi, demek ki "İdea", değişen, yok olan kesin olmayan ve algılanamayan şeylerin ötesinde, -"örneğin" Güzelin İdeası" gibi,- anlaşılan ve varlığı kabul edilen bir evrenselidir. Yani, yapısında ölümsüz ve açık seçik olan olarak düşünülmelidir. Bu bize, *İdea'nın BİRİNCİ EVRENSEL TANIMI* verir. Ayrıca, İdea'yı "tür" ("espèce") ya da "genel varlık" ("être général") olarak da kabul edebiliriz.

Bu tür bir nitelme ve kavramlaştırma, aynı anda birbirlerine benzeyen ya da ayrılabilirlik gösteren çok sayıdaki duyumsal nesnenin ("objets sensibles multiples") birleşmelerini sağlayan ilke olarak da, bize İdea'yı algılatmaktadır. Örneğin, güzel kavramının "kendinde güzel" olarak düşünülmesi, güzellik niteliğini yansıtan birçok nesnenin, bu niteliği genel özelliğin kapsamı içinde, bir aynı ortak nitelik olarak paylaşımlarıdır. Bu bir güzel olma olgusunun ortaya çıkmasıdır. Oysa, bu niteliği yansıtan bu nesneler, birbirlerine orantılı bağlantılarında birçok ayrı görüntüler verebilecekleri gibi, ayrıca da, birbirlerine karşı özellikleri de barındırabilirler. *İDEA'nın İKİNCİ EVRENSEL TANIMLANMASI*.

Tüm bunların yanı sıra, İdea, "yaratılış" ve "doğa"dır. Burada, "yaratılış" sözcüğünün belirttiği kavram birçok eşdeğer kavramları da içermektedir yapısında. Şöyle ki: "yaratılış" denildiğinde, doğa'yı, evren'i, dünya'yı ve nitelik, özellik ve karakterleri ve tür, cins ve çeşitleri de anlamak gerekmektedir. Platon'a göre, o, bağlı olduğumuz bir gerçek olarak algılanır. Çünkü, varoluşların tümüyle ve bir BÜTÜN olarak donatılmış ve doldurulmuştur. Bu duruma göre, TEK GERÇEK VARLIK'tır. Çünkü, değişmeyen, sürekli, yani, kalımlı, durmuş, durulmuş ve dengeli tek yaratılıştır. *İDEA'nın UÇUNCU EVRENSEL TANIMLANMASI*. Böylece, İdea'nın ayrı ayrı tanımlama durumlarını ve tanımlarını elde etmiş oluyoruz. Tüm bu durumlara ve tanımlamalara göre, İdea, aynı zamanda, Varlık'ın temel taşı ve her tür gerçek bilginin ilkesidir. Başka bir ifade ile, tanımak ve bilmek demek, İdea'yı sezinlemek ve algılamak demektir. Demek ki, Platon felsefesinde İdea, çift yanlı bir işlev gerçekleştiriyor: 1) *Varlıkbilimsel* (Ontolojik) işlev. 2) *Bilgikuramsal* (Epistemolojik) işlev. Aşağıda tablo olarak belirtelim tüm bu açıklanan özellikleri ve nitelikleri:

## TABLO:

### PLATON FELSEFESİ:

- 1) Nesnel Düşüncelilik  $\supset$  KAVRAM  $\begin{array}{l} \longrightarrow \text{KAVRAM I. İDEA} \\ \longrightarrow \text{KAVRAM II. EVRENSEL} \\ \longrightarrow \text{KAVRAM III. BİÇİM} \end{array}$   
(İdealizm objektif)
- 2) KAVRAM I.  $\equiv$  KAVRAM II.  $\equiv$  KAVRAM III.  
İDEA  $\equiv$  EVRENSEL  $\equiv$  BİÇİM
- 3) Nesnel Düşüncelilik  $\supseteq$  {KAVRAM  $\equiv$  [İDEA  $\equiv$  EVRENSEL  $\equiv$  BİÇİM]}
- 4) İDEA  $\supset$   $\left[ \begin{array}{cc} \text{Tanıyan ve Bilen} & \text{Tanıyan ve Bilen} \\ \text{Ruh} & \& \text{Ruhun Eylemi Kavramı} \end{array} \right]$
- 5) İDEA  $\supset$   $\left\{ \left[ \begin{array}{cc} \text{Tanıyan ve Bilen} & \& \text{Tanıyan ve Bilen} \\ \text{Ruh} & \text{Ruhun Eylemi ve} \\ & \text{ve Kavramı} \end{array} \right] \supset \left[ \begin{array}{cc} \text{Nesnel} & \text{Nesnel} \\ \text{İçerik} & \text{Öz} \\ \text{[ Kavram} & \text{İdea} ]} \end{array} \right] \right\}$

### İDEA'nın DOĞASI I. :

- 1) İDEA'nın Doğası  $\equiv$  İDEA'nın Yapısı  $\supset \begin{array}{l} \longrightarrow \text{Nitelik I.} \longrightarrow \text{Anlam I.} \\ \longrightarrow \text{Nitelik II.} \longrightarrow \text{Anlam II.} \\ \longrightarrow \text{Nitelik III.} \longrightarrow \text{Anlam III.} \end{array}$
- 2) Nitelik I.  $\longrightarrow$  Anlam I.  $\equiv$  [Biçim & Yapı]  $\supset$  Birlik  $\supset$  [Bileşim  $\supset$  (Duyumsal Nesnelerin değişimlerine karşı, onu,)]  
(Durallığında Oluşturan İlişkiler.)
- 3) Süreklilik süreci  $\supset$  [Özdeşlik & Eşlik & Benzerlik içinde ve Aynı Biçimde Devinme Olgusu.]

- 4) "Kendinde" & "Kendisi Tarafından"  $\xrightarrow{\text{aracı ile ulaşma Olgusu.}}$  "Kendine"
- 5) IDEA  $\equiv \left\{ \text{Değişen \& Yokolan \&} \left[ \begin{array}{cc} \text{Kesin} & \text{ve} \\ \text{olmayan} & \text{Sezginlenmeyen şeylerin} \end{array} \right. \right. \left. \right\}$   
Ötesinde.
- 6) IDEA  $\equiv \left[ \text{Ölümsüz \& Açık seçik olan} \right]$  (IDEA'NIN BİRİNCİ EVRENSEL TANIMLANMASI)

### IDEA'nın DOĞASI II.:

- 1) IDEA  $\equiv [\text{Tür V Genel Varlık}] \Rightarrow \text{KAVRAMLAŞTIRMA OLGUSU}$
- 2) Kavramlaştırma  $\equiv \left[ \begin{array}{cc} \text{Birbirlerine \& Birbirlerinden} \\ \text{benzeyen} & \text{Ayrılıklar} \\ & \text{Gösteren} \end{array} \right] \supset \begin{array}{c} \text{Çok sayıda} \\ \text{Duyumsal} \\ \text{Nesne} \end{array}$   
– Birleşme olgusu –  
İlkesi
- 3) IDEA  $\equiv \left\{ \begin{array}{c} \text{Kavramlaştırma} \\ \text{Olgusu} \end{array} \supset \begin{array}{c} \text{Birleşme} \\ \text{Olgusu ilkesi} \end{array} \supset \left[ \begin{array}{c} \text{Duyumsal} \\ \text{Nesneler} \end{array} \supset \left( \begin{array}{c} \text{Benzerlikler} \\ \text{Ayrılıklar} \end{array} \right) \& \right] \right\}$
- (IDEA'nın İKİNCİ EVRENSEL TANIMLANMASI)

### IDEA'nın DOĞASI III.:

- 1) IDEA  $\equiv \text{YARATILIŞ}$
- 2) YARATILIŞ  $\equiv [\text{DOĞA \& EVREN \& DÜNYA}]$
- 3) YARATILIŞ  $\equiv [\text{NİTELİK \& ÖZELLİK \& KARAKTER}]$
- 4) YARATILIŞ  $\equiv [\text{TÜR \& ÇEŞİT \& CİNS}]$
- 5) IDEA  $\equiv \text{YARATILIŞ} \left\{ \begin{array}{l} \rightarrow \text{Yaratılış I.} \Rightarrow \text{Doğa \& Evren \& Dünya} \\ \rightarrow \text{Yaratılış II.} \Rightarrow \text{Nitelik \& Özellik \& Karakter} \\ \rightarrow \text{Yaratılış III.} \Rightarrow \text{Tür \& Çeşit \& Cins} \end{array} \right\}$
- $\Rightarrow \text{BAĞLI OLDUĞUMUZ GERÇEK}$

- 6) IDEA  $\equiv \text{YARATILIŞ} \equiv \begin{array}{ccc} \text{BAĞLI} & \text{Varoluşların Tü-} & \text{TEK} \\ \text{OLDUĞUMUZ} & \text{müyle Donatılma} & \text{GERÇEK} \\ \text{GERÇEK} & \text{Olgusu} & \text{VARLIK} \end{array}$

- 7) IDEA  $\equiv \begin{array}{c} \text{TEK} \\ \text{GERÇEK} \\ \text{VARLIK} \end{array} \supset \left[ \begin{array}{c} \text{Değişmeyen \& Sürekli \& Kalımlı \& Durmuş \&} \\ \text{Durulmuş \& Dengeli tek yaratılış} \end{array} \right]$

- 8) IDEA  $\equiv \begin{array}{c} \text{TEK} \\ \text{GERÇEK} \\ \text{VARLIK} \end{array} \equiv \left[ \begin{array}{c} \text{Tek Değişmeyen, sürekli ve Dengeli Yaratılış} \end{array} \right]$
- (IDEA'nın ÜÇÜNCÜ EVRENSEL TANIMLANMASI)

## SONUÇ:

$$1) \text{ IDEA} \equiv \left[ \text{IDEA'nın DOĞASI I.} \ \& \ \text{IDEA'nın DOĞASI II.} \ \& \ \text{IDEA'nın DOĞASI III.} \right]$$

$$2) \text{ IDEA} \equiv \text{VARLIK'ın TEMEL TAŞI}$$

$$3) \text{ IDEA} \equiv \text{HER TÜR GERÇEK BİLGİNİN İLKESİ}$$

$$4) \text{ IDEA} \equiv \left[ \begin{array}{ccc} & \text{VARLIK'ın} & \& \text{HER TÜR} \\ \text{IDEA'nın DOĞASI (I. II. III.)} & \& \text{TEMEL} & \text{GERÇEK} \\ & \text{TAŞI} & & \text{BİLGİNİN} \\ & & & \text{İLKESİ} \end{array} \right]$$

$$5) \text{ TANIMAK} \ \& \ \text{BİLMEK} \equiv [ \text{IDEA'yı SEZİNLEMEK} \ \& \ \text{ALGILAMAK} ]$$

$$6) \text{ IDEA} \supset \begin{array}{l} \text{ÇİFT} \\ \text{YANLI} \\ \text{İŞLEV} \end{array} \left\{ \begin{array}{l} \rightarrow \text{İŞLEV I.} \Rightarrow \text{VARLIK BİLİMSEL (Ontolojik)} \\ \rightarrow \text{İŞLEV II.} \Rightarrow \text{BİLGİ KURAMSAL (Epistemolojik)} \end{array} \right.$$

Bu evrensel tanımlara ve tablolara baktığımızda, usumuza bir soru geliyor: Hangi tür nesne ya da varlıklarda İDEA vardır? Yanıtı şöyle verilebilir bu sorunun: Her tür nesne ve varlıkta, İDEA vardır. Bu, ne demektir?... Bu, şu demektir: Doğal varlıkların tümünde olduğu gibi, yapay her tür nesnede de İdea buluyoruz. Örneğin, yatak düşüncesinde bulduğumuz gibi.<sup>79</sup> Ya da aynı biçimde, çirkin ve anlamsız şeylerde de olduğu gibi.<sup>80</sup> Burada, göze çarpan özellik şudur: Platon, oluşturduğu felsefede, duyumsal ile algılanan dünya ile us'la algılanan dünya arasına bir ayrım koydu. Ayrıca, üstelik, bu iki dünyayı ayırmakla kalmayıp, onları birbirlerine karşıt bir olgunun ve yapının ürünü olarak algıladı. Oysa, bu ayrımın ve karşıtlığın olduğundan çok abartılmaması gerekmektedir.<sup>81</sup> Yalnız, böyle bir ayrım, üzerinde önemle durulması gereken bir özelliktir. Çünkü, o, tüm düşünce tarihini etkileyecek ve İdealist Felsefenin en önemli ve etkin bir özelliğini oluşturacaktır. Ayrıca, bu ayırma işlemi, Materyalist Diyalektik Felsefe'nin, modern bir çerçevede, doğuşuna dek, sürecektir. Özellikle, bu ayrım, Kant felsefesinde en doruk noktasına vararak, "bilinen şeyler" ("phenomènes") ile "bilinemeyen şeyler" ("noumènes")'in varlığı düşüncesinin oluşmasını sağlayacaktır.<sup>82</sup> Kaldı ki bu ayrım, Hegel'in olgubilim felsefesinde de, biçim ve içerik değiştirerek, Tarih'i, maddesel olguların bir yapısı olmasından çok, tinsel (ruhsal) yapının bir olgusu olması biçiminde gösterecektir. Ve Tarih'i, bu açıdan yorumlama başlayacaktır.<sup>83</sup> Buna karşın, maddeci diyalektik felsefe bu ayrımı yok ederek, insan varlığını, evren, doğa ve toplumdaki olay ve olguların bir ürünü olarak düşünecek ve her bir şeyin tarihsel ve bilimsel süreç içinde bilinebilirlik kazanacağını savunacaktır.<sup>84</sup>

**b) Diyalektik Yöntem ve Devim Biçimleri, İşlevi, Duyumsal ve Ussal Dünyaların Birbirlerinden Ayrılımları:**

Yalnız Platon bu tür bir ayrım ile, duyumsal dünyayı tümünden yadsımamıştır. Üstelik, duyumsal dünya ile ussal dünyayı birbirleriyle ilişkiye koyan ve aralarındaki zorunlu

bağlantıları gösteren aracı öğelerden de yararlanmıştır. Bu, şu demektir: Felsefesinin hiçbir yerinde, varlık yokluğundan ve varolmanın varolmadığından söz etmemiştir. Oysa, burada dikkat edilmesi gereken özellik şudur: Platon gerçekten, varolmayan varlıktan (Yok-Varlık, "Non-Être"), yani bir tür yokluktan söz eder ama, buna karşın, varlığın yokluğundan hiçbir zaman söz etmez. İşte bu nedenle de, bu iki ayrı kavram birbirleriyle karıştırılmamalıdır. Tüm bunların yanı sıra, Bilgi dünyasının oluşmasında, duyumsal işlev, Varlık'ın sezinlenmesi ve algılanması işlevinde kesin ve salt bir değere sahiptir. Çünkü bu işlevin kendisi de ruhun bir eylemidir. Yalnızca, duyumlar, onun örnekleridir. <sup>85</sup> Demek ki, Duyumlar dünyasına, bu dünyadan tümüyle kopuk, bağlantısız ve kendi kendine varolan bir başka dünya yerleştirmek söz konusu değildir. Bu nedenle de, Ussal Dünya, düşüncenin bir eylemi ve işlevi sonucu, kendisinin oluşturduğu evrensel anlamında ulaşılır. Jules L'Agneau bu konuda şöyle diyor: "Duyumsal dünya, ruh tarafından, yine duyumlar dünyasına özgün bir biçimde, algılanmaktadır, yani, törebilimsel (ahlâk) ışıqla aydınlatılmaktadır." <sup>86</sup> Demek ki, Duyulur Dünya ile Ussal Dünya, kesinlikle birbirlerine bağlı iki ayrı dünyadır. Ama, Duyulur Dünyanın algılanması ve yorumlanması, Ussal Dünyanın işlevine bağlıdır. - Biz, Berkeley'de de aynı bu sorunla karşılaşyoruz; yalnız bir ayrımla: Platon'da, Nesnel Düşüncencilik (İdealizm objektif), Berkeley'de Öznel Düşüncencilik (İdealizm subjektif) olmaktadır. <sup>87</sup>

Ussal dünyanın işlevine bağlı olmak ne demektir? Bu, şu demektir: "Evrenseller" dışında gerçek olan hiçbir şey yoktur. Bu evrenseller de "İDEA" ya da "kavram" dediğimiz şeylerdir. <sup>88</sup> Böylece, GERÇEK'in bir evrensel olduğu kabul edilmektedir. Bu konuda, Stace şöyle der: "Platon'un, Aristo'nun, Hegel'in, bütün idealizmin merkezi ve ayırıcı öğretisi budur. (Tabii Berkeley'in öznel idealizmini buna katmıyorum. O söz konusu olunca, idealizm kelimesinin anlamı değişiyor.)" <sup>89</sup> İşte, bu evrensel gerçek, Düşünce olup, biraz önce de belirttiğimiz gibi, tüm nesnelerin ve şeylerin özünde bulunur ve bu özü oluşturur. Yalnız, bu özün ortaya, gün ışığına çıkarılması gerekmektedir. Bunun gerçekleşmesi için izlenen bazı yollar vardır: **BİRİNCİSİ**: Daha önce de ayrıntılı bir biçimde incelediğimiz, sokratesçi çözümleme biçimidir. Yalnız burada, birkaç özelliği anımsatarak, bazı önemli notlara dikkati çekmek istiyoruz: Bu biçimde önemli olan, düşüncenin saltık bir biçimde ortaya çıkartılmasıdır. Bu da, yani, soruları yanıtlayan konuşmacının gerçekten düşüncüyü ortaya çıkarabilmesi, düşüncenin, bu tür bir sınav ve deneme sürecinde geçireceği evrimlerin değerlendirilmesine dayanmaktadır. Böyle bir durumda, içsezgi, düşüncenin sorular yoluyla, belli evrimlerden geçmesini engellemektedir. Çünkü, burada, **YÖNTEMİN KENDİSİ, NESNENİN KENDİSİNDEN ÇOK DAHA ÖNEMLİDİR**. İşte bu nedendir ki, Sokrates, hiçbir zaman düşüncenin kendisine, özüne ulaşmaz, buna karşın, anlığın ilkelerine ve ruhun devimine bir çekidüzen verir ve onlara uygun düşen bir dizge oluşturur. Böylece, anlık, gereksiz düşlerinden kurtulur ya da kurtarılır. **BEŞİNCİ KESİN SONUÇ**.

Gerçekte Sokrates'in araştırmaları daha çok, töresel (ahlâksal) sorunlarla sınırlanmaktadır. Platon ise, bu tür araştırmalarda kullanılan sokratesçi yöntemi -Aristoteles'in de belirttiği gibi- *düşüncelerin kendilerine uyguladı*. Demek ki, Platon felsefesinde, yalnız sokratesçi etkiyi bulmakla kalmıyor, aynı zamanda, sokratesçi yöntemle de karşılaşmış oluyoruz. Bu gözlem, Platon felsefesinin, sokratesçi düşünce ve inceleme biçiminden çift yönlü bir etkilenme ve yararlanma olgusunu bize yansıtmaktadır. **ALTINCI KESİN SONUÇ**. İşte bu önemli noktada, üzerinde kesinlikle durulması gereken bir özellik vardır:

Aristoteles'in de çok haklı olarak vurguladığı gibi, *Platon sokratesçi yöntemi* *İdea'lara uygulamıştır*. Bu saptama, Platon felsefesiyle ilgili olarak, kesin ve salt bir gerçektir. Buna karşın, dikkatle incelediğimizde görülüyor ki, *İdea'*lar zinciri bir eylem içeren ve oluşturan bir yapıya sahip değildir. Demek ki, böylece, Aristoteles'in de belirttiği gibi, Platon, bu sokratesçi yöntemi uygulamakla, düşünceyi eylemden ayırmış oldu. Başka bir deyişle, onları, gerçekten ayrı birer gerçek olarak gösterdi. Burada, onları diyoruz, çünkü, bir değil, birçok düşünceden söz ediyoruz. <sup>90</sup> İşte bu noktada, Aristoteles, zorunlu olarak, bizi, idealizmin evrensel bir özelliğiyle karşı karşıya getiriyor. Çünkü, Platoncu idealist felsefede, eylem ve düşünce arasında, -Us ve Duyum arasında olduğu gibi- saltık, ancak, tema ve konuların çözümleniş biçimlerine ve koşullarına bağlı olarak, *görelî* bir ayırım vardır. Yani, kuram, uygulama ve eylem (Praksis) bileşimi kesin ve somut bir yapıya sahip değildir. Aslında, Aristoteles'in sözünü etmek istediği bu praksiştir. Ama, kendisi bu sözcüğü, açıklamalarında hiçbir zaman kullanmaz. "İdeaların sahip oldukları gerçek" in, içinde bulunduğumuz bu evrensel gerçekten ayrı bir gerçek olarak gösterilmesi, işte bu sorunu dile getirmektedir. Bu açıklama ile ilgili kendimize bir soru soralım: Gerçeğin, değişik bir biçimde algılanması ve gösterilmesi neye dayanmaktadır? Yoksa, Aristoteles'in bu konuda dile getirdiği belirleme mi doğrudur? Aristoteles'e göre, bu keyfî bir tutumdan başka bir şey değildir. Bu sorunsalı, Emile Bréhier şöyle çözümlüyor: "Oysa, hiç de öyle gözüküyor; Düşüncelerin (İdees) ayrımı -bu ayırım, onları, algılanan şeylere üstün kılar- Platon'un matematiğe verdiği önemle karşılaşmaktadır. Çünkü, matematik, -Sokrates'in soru sorma biçiminin tam tersine (Nasıl ve Niçin soruları)- kuralları uygulayan bir yöntem kullanarak olumlu, kesin sonuçlara ulaşır..." <sup>91</sup> Bréhier, bu alıntıda da açıkça belirtildiği gibi, sorunu kesinlikle ortaya çıkarmış ve bir karşı-sav durumuna geçirmiştir. İlk önce; Platon, bundan böyle, 1) Matematik bilimlerinin kullandığı *nürden* ve biçimden kurallar uygulamaktadır, konulara ilişkin çözümlemelerinde. 2) Kullandığı yöntem bu kurallara dayanmaktadır. 3) Çünkü amaç, kesin sonuçlara ulaşmaktır. 4) Kesin sonuçlara ulaşılır. Bu da, özün gün ışığına çıkarılması işleminde izlenen **İKİNCİ** yolu bize verir. Buna karşın, sokratesçi yöntem ve çözümleme biçiminde izlenen yol, bu tür bir yol değildir. Çünkü, sokratesçi yöntem, kesin sonuçlara ulaşmayı amaç edinmez kendisine. Demek ki, Platon, sokratesçi yöntemi kullanmakla birlikte, daha sonraları, matematiğe dayanan bir yöntem de kullanacaktır. Daha doğrusu, bu yöntem, matematik bilimlerinin kullandıkları yöntem türlerinden olacaktır. Görüyoruz ki, çalışmamız ilerledikçe, Sokrates ve Platon arasındaki ayırım, gittikçe belli bir belirginlik kazanmaya başlamaktadır.

"Nasıl ve niçin? ..." sorusuna gereken yanıtın verilebilmesi için de şu açıklamayı oluşturacağız: Platon'un ortaya koyduğu çözümleme biçimlerine ve tanımlamalara bakılırsa, matematiksel yöntem, yalnızca, adına "varsayım" ("hipotez") dediğimiz bir tür yol, yöntem ve işlemle gerçekleşmektedir. Örneğin, Platon'un kendisi, *Ménon* adlı yapıtında bunun bir tanımını verir: Bu yöntem, belirlenmiş bir durumdan, belirleyen bir duruma ulaşmayı öngörür. Bu nedenle de, iki önerme arasında, her şeyden önce, mantık yoluyla bir bağlantı kurmayı amaç edinir. Bağlantıyı kurarken de, durumun kendisinin gerçekleşip gerçekleşmediği sorunuyla da ilgilenmez. Çünkü, sözü edilen bu durum, aynen buna benzer başka bir araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu olgu, bu yöntemde önemli bir özelliktir. İşte, bu önemli özellikten ötürü de, bu durumun kendisinin, sanılan başka bir duruma dönüşüp dönüşmediği ya da bağlantıda olup olmayacağı da ayrı bir araştırmanın konusunu yansıtmaktadır. Demek ki, bu tür bir yöntemde, birbirlerine oluşum bağlarıyla bağlı iç içe geçmiş, yani birbirlerini içeren

iki ayrı biçimde araştırma söz konusudur. Böylece, sokratesçi tartışma yöntemi yerine, örneğin *Ménon*'da olduğu gibi, matematiksel irdeleme ve çözümleme biçimi geçmektedir. <sup>92</sup> Erdemin öğretilmesi için, erdemle ilgili olarak oluşturulan araştırmada izlenecek yol nedeniyle, Sokrates *Ménon*'a şöyle der: "...bana" "varsayımlar" aracılığıyla incelemem için izin ver..." <sup>93</sup>

Demek ki, düşüncelerin -İdea'ların- varlığı ve birbirlerinden ayrılıkları sorunu, açık ve seçik bir biçimde, *Phédon* adlı yapıtta ortaya konmuştur. Böylelikle, bu sorunun irdelenmesi işleminde kullanılan yöntemin, bize, nesneleri ve şeyleri açıklama durumunda nasıl bir araç oluşturabileceğini ve ne gibi bir yol izlenerek kullanıldığını görmekteyiz: Örneğin, özellikle fizik biliminin bu konularda ortaya koyduğu sorunlar olarak. Çünkü Platon, fizikçilerin, en basit olguların açıklanmalarında bile, nasıl bir çıkmaza girdiklerini dile getirir: Örneğin, ruhun ölümsüzlüğü konusunda, ruhun yaşama katılması, onun ölümsüz olduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca Platon, yaşadığımız dünyayı, toprak altı bir dünya ile gökyüzünde bulunan bir dünya arasına yerleştirir. Toprak altı dünya, kötülerin cezalarını çecekleri bir dünyadır. Oysa, tam tersine, gökyüzü, iyilerin ve filozofların yaşayacakları bir dünyadır. İşte, Platon'a göre, bu dünyaların varlığı, ruhun ölümsüzlüğünün somut verileridir. <sup>94</sup> Açıkça görülüyor ki, bu noktada, tek tanrılı dinlerde bulunan, cennet ve cehennem kavramlarına rastlamaktayız. Ve böylece, Platon felsefesinin, tek tanrılı dinleri, ne denli etkilediği ortaya çıkmaktadır. İşte, fizikçiler, örneğin, bu gibi konularda sorunları çözümleyemezler. Bu nedenle Sokrates, Anaxagoras'ın bir kitabından etkilenerek, orada, şunların yazılı olduğunu söyler: "Us, anlak (zekâ), her şeyin ve her olgunun düzenleyicisi ve nedenidir." <sup>95</sup> Konuyu inceleyen Sokrates, şu gözlemleri dile getirir: Olguların ve olayların yansıttıkları ayrıntıların incelenmesinde ve yorumlanmasında -örneğin, dünyanın biçimi, yıldızların devimi, vb. gibi...- us için içine girmemekte ve Anaxagoras, oluşum kaynağı olarak, havaya, ethere ve suya başvurmuştur. Yine, Anaxagoras'ın açıklamalarına göre; Sokrates, hapishanede oturupta, kaçmıyorsa eğer, gerçekte kaçmayı reddetmesinden değil, tam tersine, yapısının bu ya da şu özelliğe sahip olmasındandır. İşte, o zaman, bu durum karşısında Sokrates, fizik'e dayanan sorunları çözmek için, duyu organları tarafından elde edilen gerçekleri ve verileri bir yana bırakarak, ikinci bir deneme yolu olarak, daha önce *Ménon*'da belirtilmiş olan, yeni bir yöntem uygular; "...en sağlam olarak düşündüğüm formülü -çözüm yolu, çıkış yolu- varsayım aracılığıyla, ortaya koyarım. Daha sonra da, bence doğruluk değerini içeren ve bu formülle uyushabilecek olanı ortaya sürerim. Doğru olmayan olarak da, bu formülle uyushmayanı belirlerim." <sup>96</sup> Gerçekte, nesnelerin ve şeylerin açıklanmasının oluşturduğu böyle bir sorunsalda (problemde) kullanılan bu tür bir formül, düşüncelerin varlığını onaylayan ve kabul eden bir formüldür. Örneğin, Platon'un Sokrates aracılığıyla, ortaya koyduğu genel kavramları gösterelim: "Varsayalım ki, kendinde güzel, kendinde iyi, kendinde büyük, vb. gibi..." kavramlar bulunmaktadır. Demek ki, bu anlatımda dile getirilen gerçek, kavramların kendi yapılarında evrensel olma özelliğini, saluk bir biçimde barındırmaları gerçeğidir. Bu olguyu, daha önceki sayfalarda belirlemiş ve açıklamaya çalışmıştık.

İşte bu nedenle, Platon'un felsefesinde oluşturduğu İdea, bizi, kavramın evrenselliğine sürükler. Yani, örneğin, eğer bir şey kendiliğinden güzel olmaksızın ve kendinde güzel olmaksızın güzel ise, o da, kendinde güzel olana "katılmaktadır" denilebilecektir. Böylece, Platon'un kendisine belirlediği nesnel amacı, bu tür açıklamalar sonucu, yeteri ölçüde bir açıklık kazanmış olmaktadır. Bu açıklık, Platon devrinin fizikçileri-



nin ileri sürdükleri açıklamalara oranla, daha bir belirliliği olan bir açıklıktır. Örneğin, "çift" olma konusuna eğildiğimizde; iki şeyin ya da iki parçanın, nasıl ve ne gibi bir nedenle, "çift" adını verdiğimiz bir şeyi oluşturması gerçeği ile karşılaşırız. Bu gerçek, felsefi ve bilimsel bir tartışmanın konusunu belirlemektedir böylece. Platon'a göre, fizik bilimleriyle uğraşan bir kimse, bize, bu konuda, şunları söylemektedir: İster, ilkel (basit) bir biçimde birbirlerinden ayrı iki şey birbirleriyle ilintili olsunlar, ister, aynı bir şey, gerçekten ikiye ayrılmış olsun, bunlar, sonuçta, bize, bir aynı olgunun, karşıt iki açıklamasını veremez ya da onu, çok daha belirgin bir biçimde anlatamazlar. Bu, şu demektir gerçekte: Fizikçilerin açıklamalarında, şu gerçek gün ışığına çıkarılmaktadır. Hiçbir fiziksel işlem, bize, bu çift olma olgusunun oluşmasını ve doğuşunu -"la genèse de dyade"- kesin bir biçimde açıklayamaz. Çünkü, Platon'a göre, "dyad", kendiliğinden varolandır. Üstelik, tüm fiziksel işlemlerden bağımsız (özerk) olarak ve matematiğin bir nesnesi olarak varolandır. İşte böylece ve bu belirtilen nedenlere dayanarak, "bu-kendinde-olan-dyad"a *katılma* sonucu, iki ayrı şeyin ya da bir aynı şeyin iki ayrı parçasının oluşturdukları ve adını "çift" nitelemesi ile belirlediğimiz şey doğmaktadır. <sup>97</sup> Demek ki Platon, "dyad"ın açıklamasına ilişkin olarak, fizikçilerin öne sürdükleri "karşıt olan iki çözümlemenin" verilmesini işlemine, adına "katılma" olgusu dediğimiz bir başka olgunun da girdiğini dile getirmektedir. Bu da, Platon diyalektiğini oluşturan araştırma ve inceleme, yol ve yöntemlerinin en önemli özelliklerinden birini vurgular. *KATILMA OLGUSUNUN DİYALEKTİKTE ÖNEMİ VE YERİ*.

Tüm bu açıklamaların ve belirlemelerin bize getirdikleri sonuç ne olabilir?... Sonuç şudur: Platon felsefesinde oluşturulan İdea'lar Kuramı iki ayrı yöntemle bağlı olarak ortaya çıkarılmıştır. Bunlardan *BİRİNCİSİ*; "*Varsayım*" yöntemi, *İKİNCİSİ* de; "*Çözümleme-irdeleme*" yöntemidir. -Metod hipotetik ve Metod analitik. Yukarıdaki gözlemlerimizle, İdealar Kuramının, bu yöntemlere bağlı olarak, nasıl belirlendiğini göstermeye çalıştık. Yalnız, yöntemler ile İdealar Kuramı arasındaki bağlantının gün ışığına çıkardığı bir özellik vardır: Yöntemin kendisi, İdealar Kuramı'ndan daha kapsamlı bir uygulamanın ürünüdür. Çünkü, İdealar Kuramı, -Felsefe tarihçisi Emile Bréhier'in de aynen kabul ettiği gibi- yalnızca özel bir uygulamanın yansımasıdır; orada, Platon felsefesinin "tüm özelliği" yatmaktadır. İşte bu özelliğin varlığına, "Platon'u izleyecek olan dogmatikler direneceklerdir". Çünkü, bu felsefede söz konusu olan, "Düşüncenin yapısı, varlığı ve egemenliğidir". Üstelik bu, "Platon ve Sokrates için, başarıdan daha çok önemlidir". Burada, sözü edilen başarı, bir yarışma anlamında ele alınmamalıdır. Tam tersine, düşüncenin yapısı, düşüncenin varlığı ve düşüncenin egemenliği olgularının, Platon ve Sokrates felsefelerinden daha önemli olduğu inancı çerçevesinde algılanmalıdır. İşte bu nedenle, Platon felsefesi, evrensel bir önem kazanacak ve bugüne dek. İdealist felsefenin görüş biçimlerini köklü bir biçimde etkileyecektir. Çünkü, bu kazandınlan önem, felsefenin kendisine ait olmayıp, daha çok İdea denilen bir şeyin varlığını ve her şeyin de onun yansıması olduğu kanısını pekiştirmek isteyen düşünceye aittir. İşte, Bréhier'in sözünü ettiği "Platon'un tüm özelliği" ancak bu olabilir. <sup>98</sup> Eğer ileri sürdüğümüz bu kanı yeterince geçerli olmasaydı, Platon Nesnel Düşünceliği, günümüze dek ulaşan Düşünce Tarihi'ni böylesine etkileyemezdi. Böylece, bir yandan İdealar Kuramı; bu kuramın oluşması, uygulamalar ve çözümler, öte yandan da, Yöntemler-Varsayımlar Yöntemi ve İrdeleme-Çözümleme Yöntemi-Platoncu düşünce dizgesinde bir bileşim oluşturmaktadır. İşte bu bileşim, *PLATON DİYALEKTİĞİ*'nden başka bir şey değildir.

Örneğin, filozof, "Devlet" adlı yapıtının VI. ve VII. kitaplarında, belli başlı iki ayn sorunsalla uğraşmaktadır:

I) Felsefenin ne olduğu somut sorunu.

II) Filozofluk eğitimi üzerine birkaç açıklama. -Uygun yaradılıştaki bir genç için.-

Bu iki sorunsalın ayrı ayrı incelenmelerinin dışında ve her ikisinin de bir bileşim oluşturmaları durumunda, Platon'un yine, diyalektiğin basit bir tanımını verdiğini görüyoruz. Bu konuya ilişkin olarak, B. Russell'in *Batı Felsefe Tarihi* adlı kitabından belli bir kısmı buraya aktaralım: "Platon için tek felsefe, bir tür görüş, "doğruluk görüşü"dür. Salt anlık, salt bilgelik işi değil, bilgelik sevgisidir o. Spinoza'daki Tanrı'yı anlıkla sevmek kavramı, düşünce ve duygunun aynı biçimde içten birleşmesidir. Yaratıcı bir iş gören herkes, uzun bir emekten sonra, doğruluk ya da güzelliği ani bir parlayış ya da görkem içinde gördüğü ya da görünür gibi olduğu ergi durumunu az ya da çok yaşamıştır. Bu durum, küçük bir konuda da, evren konusunda da çıkabilir ortaya. O anda, sözü edilen yaşayış çok kandırıcıdır. Sonradan kuşku gelebilir. Fakat ilk anda yüksek bir kesinlik vardır. Sanırım, sanatta, bilimde, edebiyatta, felsefede en iyi yaratıcı yapıt, böyle bir anın sonucu olan yapıttır. Başkalarında da olur mu bilmem. Kendi adıma, ne zaman bir betik yazmaya kalksam, önce konunun ayrı ayrı parçalarını tanıyacak ölçüde ayrıntılara inmem gerekir. Sonra, eğer şanslıysam, bir gün, parçalarıyla gereğince bağlanmış olarak yakalarım bütünü. Artık iş, gördüğümü yazmağa kalmıştır. Sislerle kaplı dağ yolunda yürüyen bir adam düşünün. Adam önce, her yamacı, patıkayı, yaylayı ayrı ayrı tanır, Sisler dağılınca, bütün dağı uzaktan bütünlükle ve parlak gün ışığı altında görür." <sup>99</sup> Bu alıntı, bize, diyalektiğin en basit bir tanımını dile getirmektedir. Yalnız bu basit tanım belirlemeden önce, felsefenin tanımıyla ilgili olarak önemli bir noktaya değinmek gerekiyor.

Felsefe, Platon'un inancının tersine, hiç de öyle "bilgelik sevgisi" değildir. Buna karşın o, "salt anlık", "salt bilgelik", "doğruluk görüşü" ve "düşünce ve duygunun" gerçeklere göre, us aracılığı ve etkinliğiyle evrensel ölçülerde bir biçimlenişidir. Felsefenin gerçek tanımı, ancak bu olabilir. Bunun dışındaki her bir tanım, bir düş ya da öznel kalıplarda sıkışıp kalmış bir düşüncenin ürünü olmaya mahkûmdur. Demek ki, felsefe, Sokrates ve Platon'un söyledikleri gibi, bilgelik ya da gerçek sevgisi değildir. Çünkü, acı veren, üzen ve insan varlığının yok olmasını hazırlayan gerçeklerin sevgisi olabilir mi? Oysa, felsefe, acı veren, insan varlığını yok eden bu tür olay ve olguların us tarafından incelenmesi, irdelenmesi ve çözümlenme istemi ve istencidir (iradesidir). Yani, yargılama ve kararlılık vardır felsefi düşüncenin yapısında. Demek ki, onda, bu tür evrensel yetiler bulmaktayız. Gerçekten felsefe, bu yetileri kendi yapısında gerekli biçimlerde barındırmaktadır. Sonuç olarak, felsefe, bir sevgi olmayıp, dünyayı anlama, inceleme, çözümleme, yargılama ve sonuca varma iradesidir. Çünkü felsefe, ne Schopenhauer'ın dediği gibi, duyularımın ve düşüncelerimin bir tasarımıdır ve ne de Nietzsche'nin belirttiği gibi, nesnel bir aktorenin (ahlâkın) aranmasıdır. <sup>100</sup> Buna karşın felsefe, Evren, Doğa, Birey ve Toplum diyalektik ilişkileri gerçeğinden doğan nesnel düşüncenin incelenmesi ve çözümlenmesi ve bu işlemlerin sonucu oluşan nesnel bilinç ve onun tarihidir. İşte bu evrensel gerçeği, usçu olan hiçbir insan varlığı yadsıyamaz. Bu birinci önemli noktayı belirledikten sonra, ikinci önemli noktanın belirlenmesine geçelim: Yani, Platon felsefesindeki diyalektiğin en basit bir biçimde, gizil olarak yapılan belirlemelerine. Yalnız, bu belirlemeleri, B. Russell'in kitabından aldığımız parçanın içinden

bulup çıkaracağız. Çünkü, Platon felsefesindeki diyalektik görü de bu tür belirlemeler çerçevesinde oluşmaktadır.

## ALINTIDAKİ BELİRLEMELERE GÖRE:

### KURMA:

1) Yaratıcı bir iş yapan herkes, uzun bir uğraştan (emek) sonra, belli bir durumu yaşar. *TASARIM I.*

2) İyi bir şeye erişme durumu (ergi durumu): Doğruluk ya da güzelliğin, ani bir parlayış ya da görkem içinde görünmesinin az ya da çok yaşanması olgusu. *TASARIM II.*

3) Benzeme ilkesinden yararlanma: Böyle bir durumun, küçük bir konuda ya da evren'e ilişkin bir konuda da ortaya çıkma olasılığı. *VARSAYIM.*

4) Yargılama ilkesi: Böyle bir durumda, I. ve II. tasarımlardaki varoluşun (yaşayışın), "kandırıcı" olması olgusu. *YARGIYA VARMA.*

5) Kuşkunun uyanması: Kuşku, sonradan gelebilir. *YARGI-VARSAYIM BİLEŞİMİ.*

6) Kesinliğin, kesinlik kazanması olgusu: Ancak, ilk anda güçlü bir kesinlik vardır.

7) Sonuçlandırma eğilimi: Sanının ortaya çıkışı. Örnek: "Sanırım, sanatta, bilimde, edebiyatta, felsefede en iyi yaratıcı yapıt, böyle bir anın sonucu olan yapıttır." *SONUÇ-VARSAYIM-KANI BİLEŞİMİ.*

8) İşlevi kendi yaşamında görme: "Kendi adıma, ne zaman bir betik yazmaya kalksam". *TASARIM III.*

Bu belirlemelerde, diyalektiğin, inen, inici, yani, aşağıda doğru gelen, düşen çözümleyici ve irdelleyici özelliği buluyoruz. (la dialectique descendante analytique). İşte bu özelliğe, *aşağıya doğru düşülerek inen çözümleyici diyalektik* adını vereceğiz.

### İŞLEM:

9) Ayırma, dağıtma ve bölme işlemi: "...önce konunun ayrı ayrı parçalarını tanıyacak ölçüde ayrıntılara inmem gerekir."

10) Parçaları elde etme olgusu: "...parçalarıyla gereğince".

11) Rastgelme (contingence) olgusu: "...eğer şanslıysam..."

12) Zaman olgusu: "bir gün..."

13) Zorunluluk olgusu: "...gereğince..."

14) İlişki olgusu: "...bağlanmış olarak..."

15) Sonuca ulaşma olgusu: "...bütünü yakalarım..."

Bu belirlemeler bize, bu noktadan başlayarak, artık, bir geriye dönüş, yani, BÜTÜN'e ulaşmak için, çıkma, yükselme, yani, yükselerek gitme, ilerleme olgusunun da başladığını göstermektedir. İşte biz, bu olguya, *YÜKSELEREK İLERLEYEN BİLEŞİMSEL DİYALEKTİK* diyeceğiz.

## SONUÇ:

16) Diyalektik düşünme ve çözümleme biçiminde, BÜTÜN'e ulaşıldıktan sonra, somut bir ömeğe geçilir. Böylece, ya tam ya da yarım nitelikte bir mitolojik öykü oluşturulur. "... Sislerle kaplı dağ yolunda yürüyen bir adam..." örneğinde olduğu gibi.<sup>101</sup>

Demek ki Platon felsefesinde diyalektik devim, kesinlikle, iki ayrı özellik ve yapı göstermektedir.

### — YÖNTEM OLARAK :

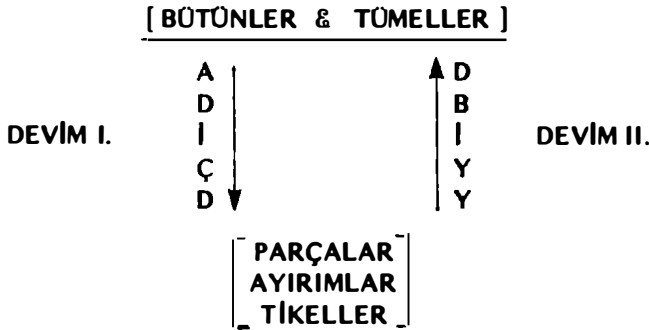
- 1) VARSAYIMLAR ve
- 2) İRDELEME -ÇÖZÜMLEME, kullanılırken,

### — İZLENEN YOL OLARAK da :

- 1) AŞAĞIYA DOĞRU İNEREK İLERLEYEN ÇÖZÜMLEYİCİ DİYALEKTİK,
- 2) YUKARIYA DOĞRU YÜKSELEREK İLERLEYEN BİLEŞİMSEL DİYALEKTİK, kullanılmaktadır.

TABLO: Diyalektiğin, birbirlerine ters yönlü çift devim durumu.

### TASARIMLAR



- 1) DİYALEKTİK  $\equiv$  [A.D.İ.Ç.D. & Y.Y.İ.B.D]
- 2) DİYALEKTİK  $\equiv$  [DEVİM I. & DEVİM II.]
- 3) DİYALEKTİK  $\equiv$  BÜTÖNLER A.D.İ.Ç.D. → [Parçalar & Ayırimlar & Tikeller]
- 4) DİYALEKTİK  $\equiv$  [Parçalar & Ayırimlar & Tikeller] → Y.Y.İ.B.D. BÜTÖN

5) DİYALEKTİK  $\equiv \{ [DEVİM I. \& DEVİM II.] \supset OLGULAR \quad [Tasarımlama \& Yargılama \& Parçalar elde etme (Ayrırma \& Dağıtma \& Bölme İşlemi) \& Rastgelme \& Zaman \& Zorunluluk \& İlişki] \} \equiv SONUCA ULAŞMA OLGUSU$

Platon felsefesindeki diyalektiğin anlatılabilmesi için gerekli ilk tanımlamanın çözümlemesini yapıp tablosunu gösterdikten sonra, şimdi de, bu diyalektiği açıklama-ya geçelim.

c) Platon'un Nesnel Düşüncecilği'nde Diyalektiğin Çözümlemesi:

İki Ayrı Diyalektik Devim.

Diyalektiğin, Platon felsefesinde, önemli bir özellik yansıttığını, oluşturduğumuz tabloda ortaya koyduk: Tasarımlardan kalkan us, uslamlama aracılığıyla, belli bir yargılama işlevinden geçerek ve bu işlevi özellikle kendisi gerçekleştirerek, bir karara varmak, bir kanıya sahip olmak ister. Bu işlem, onun amacını oluşturmaktadır. İşte bu amacın gerçekleşmesi için belli bir yol ve yöntem izlemeye zorunludur us. Çünkü, o, böyle bir yol ve yöntem izleme işlevine de evrensel bir boyutta gereksinim duymaktadır. Kaldı ki oluşturulan tasarımların çözümlemesi de, us için, başlı başına bir amaçtır. Demek ki, us, çözümleyici bir niteliği de yapısında barındırmaktadır. Tasarımlardan kalkan us, çözümlemeyi gerçekleştirebilmek için, çift yönde, birbirlerine ters olarak oluşan iki ayrı devim durumunu yaratır. Tasarımdan kalkan ve çözümlemenin, yani çözümlenen sorunsalın, incelenen konu ya da temanın ayrımlarına ulaşan ve bu nedenle de onları parçalarına bölen *birinci devime*, **AŞAĞIYA DOĞRU İNEREK İLERLEYEN ÇÖZÜMLEYİCİ-İRDELEYİCİ DİYALEKTİK** ve bu birinci devim sonucu elde edilen ayırım ve parçaların çözümlemesinden ve belirli bir yargıya varılmasından sonra, Bütün'ü ve Tümel'i elde etmek için gerçekleştirilen ve birinciye oranla ters yönde gelişen *ikinci devime* de, **YUKARIYA DOĞRU YUKSELEREK İLERLEYEN BİLEŞİMSEL DİYALEKTİK** dememiz gerekmektedir. İşte Platon felsefesinde, sözü edilen diyalektik, birbirlerine ters yönde oluşan ve gerçekleşen, aynı usa özgün iki ayrı devimin bir bileşimidir. Yalnız, bu bileşimin ortaya çıkması için, bizim de tabloda gösterdiğimiz gibi, evrensel boyutlarda varolan başka olgulara da gereksinim vardır. Örneğin; zaman, zorunluluk, ilişki, vb. olgular gibi...

Daha önceki sayfalarda da vurguladığımız gibi, söz konusu olan bu tür devimlerin gerçekleşmesi için, Platon felsefesinde, iki ayrı biçimde gerçekleştirilen yolun izlendiğine tanık olmaktayız:

Birincisi, varsayımlar aracılığıyla gerçekleştirilen yöntem iken, ikincisi de, çözümleme-irdeleme yöntemidir. Ancak bu ikinci yöntem, Platon felsefesinde, gittikçe önemli bir sorun yaratmaktadır. Platon'un kendisi de, dikkatleri bu sorunsalın üzerine çekmek istemediğinden dolayı, ilk önce *Phedon*'da daha sonra da *Devlet* adlı yapıtında, bu sorunsalı ele alarak uzun uzun inceler. Çünkü, ona göre, bu yöntemde, sonuca ulaşmak için, kanıtlamaya yardımcı olan "varsayım", zorunlu olarak -bu doğal bir zorunluluktur- daha ileri bir aşamada bulunan başka bir "varsayım"a, dayandırılmak gereksinimini ortaya çıkarmaktadır. Başka bir deyişle, bir alt derecedeki varsayım, işlem ya da devim boyunca -burada sözü edilen işlem ve devim, doğal olarak us'un işlevi ve devimidir- bir üst derecedeki ya da aşamadaki başka bir varsayıma bağlanmayı gerektirmektedir, yani zorunlu kılmaktadır. İşte usun bu işlevinde ve deviminde, bir önceki durumlara doğru bir geriye gidiş söz konusudur. Ve bu tür bir geriye gidişte, kendi

kendine yeterli olabilecek bir terim ya da kavramda durmak gerekmektedir.<sup>102</sup> Terim sözcüğünden ise, deyim, anlatım, öge, parça, ilişki, çözüm yolu, çıkış yolu, gibi kavramların anlatımını anlamamız zorunludur. Çünkü Platon, bu konuda şöyle yazar: "Senin için, gölgesinden ve deneye sahip olmamasından ötürü, korkan bir kişi diyorlar; oysa, sen, belirlediğimiz sağlam ilkeye bağlı kal ve sana söylediğim gibi yanıtla. Eğer, birisi, ilkenin kendisine saldırır da, onu çürütmek isterse, telâşa kapılma hiç. Ve ilkenin içerdiği durumları ayrıntılı olarak incelemeden ve bu ilkelerin kendi aralarında bazı uyumlu bağları oluşturup oluşturmadıklarını ortaya çıkarmadan önce, karşındakini yanıtlama. Eğer, ilkenin geçerli bir ilke olduğunu göstermek zorunluluğuna düşersen, aynen daha önce yaptığımız gibi yap: Sana, daha geçerli gözüken, daha genel bir niteliğe sahip bir başka ilke koy ortaya. Ve böylece, seni gerçekten inandıran bir ilke buluncaya dek, bu işlemi sürdür." <sup>103</sup> -Buradaki sözler, Sokrates'in, Simmias ve Cebes adlı kişilere, eğer filozof olmak istiyorlarsa, hangi yöntemi kullanacaklarını gösteren sözleridir.- Demek ki, gerçekten inandırıcı bir ilkenin bulunmasına dek sürdürülen işlem, üzerinde herhangi bir tahmine ve sanıya yer vermeyecek bir terim olmalıdır.

İşte bu noktada, *Devlet* adlı yapıttan elde ettiğimiz bir alıntıya yer verelim: "-İşte kavramlar bölümü derken bunları anlıyordum. Düşünce, bunları ararken, ilkeye gitmeden önce varsayımlar kullanmak zorundadır; çünkü, varsayımların üstüne yükselemez.(. . .)- Şimdi ise, kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim. Burada, us'un, kendiliğinden, diyalektik gücü ile kavradığı şeyler vardır. Burada us, varsayımları, birer ilke olarak değil, yalnızca varsayım olarak, yani, birer basamak, dayanak olarak algılar. Böylece, tüm varsayımların üstündeki Bütün'un ilkesine yükselir. Ve bu ilkeye yükselince, ondan çıkan tüm sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu işlemler sırasında, görülen ve duyum yoluyla algılanan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda, yine bir kavrama varır. -Anlıyorum ama, pek o kadar da değil, Çünkü, bu sözünü ettiğin araştırma pek kolay bir iş olmasa gerek. Bana öyle geliyor ki, senin ortaya koymak istediğin şu: Diyalektik yolla ulaşılan varlık ve kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler yolu ile elde edilen bilgidен daha açıktır. Hiç kuşkusuz, bilimsel konuları inceleyenler, duyumlarını değil, düşüncelerini kullanmak zorundadırlar. Ama, onları, ilkeye çıkmaksızın, varsayımlara dayanarak inceledikleri için, sence, ancak, bir ilke ile anlaşılabilir olan bu nesneleri anlayamazlar. Anladığıma göre sen, geometri ve ona benzer bilimlere kavrama değil, çıkarma bilgi diyorsun. Çünkü, çıkarma bilgi, sanı ile kavrama bilgi arasında ortalama bir şeydir.- Çok iyi anlamışsın..." <sup>104</sup> *Devlet*'ten aktardığımız bu alıntı, bize, açıkça, matematiksel yöntemin tümüyle bir yana itildiğini göstermektedir: Çünkü, matematik bilimlerinde, sorunsalları çözmek için, Platon'a göre, doğrular ve eğriler, tek ve çift sayılar tasarlanmaktadır. Oysa, bu tasarımlar, yalnızca, birer tasarım olarak, yani salt tasarımlar biçiminde kalmaktadırlar. Bu nedenle de, onların çözümlenmeleri, yalnızca, daha üst düzeyde bulunan bir bilim aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Çünkü, ancak bu tür bir bilim, salt olana, hiçbir koşula bağlı olmayana ulaşanı inceleyebilir. Yani, bu, salt olan ve hiçbir koşula bağlı olmayan bir bilim ve bu bilime dayanan bir diyalektik demektir.

Platon düşüncesinde bu bilim nasıl bir bilimdir ve neyin bilimidir?... sorusunu sormak gerekiyor burada: Bakıyoruz ki, Platon, salt olanın bilimini, "İYİ"nin ya da "İYİ" düşüncesinin bilimi gibi niteleme ve deyimlerle dile getirmektedir.<sup>105</sup> Böylece, Platon'un amacı yeteri ölçüde belirlenmiş olmakta ve anlatımı da, konuya gereken açıklığı kazandırmaktadır. Örneğin, bir şeye ilişkin kesin ve saltık bir anlatım, ancak,

eğer o şey, iyi bir şey ve "İYİ"ye katılan bir şey ise oluşturulabilmektedir. Bu konuda, bu nedenle, Platon'un daha ileri aşamalarda gerçekleştirdiği diyaloglara bakmak yeterlidir. Örneğin, *Devlet* adlı diyalogu yazmaya başladığında, halen *Timée* adlı diyalogunda oluşturduğu düşüncelerini koruyordu: Yıldızların devimlerini anlatabilmek için astronomlarca tasarlanan matematiksel bağlantıların ve geometrik biçimlerin anlatımının ve incelenmelerinin nedeni, onların yalnızca, kendine özgü bir "demiurgos tasarımı" oluşturulmasında işe yaramarlardır. Başka bir ifade ile belirtildiğinde, bu tür bir "demiurgos tasarımı"nın hazırlanmasında, matematiksel bağlantıların ve geometrik biçimlerin çözümlenmelerinden yararlanıldığı dile getirilmektedir. <sup>106</sup> "Demiurgos" bir tasarımdan bir gerçeğe geçiş durumunu simgeler. Yani, evrenin oluşmasının ve somutluk kazanmasının söyleneysel (mitolojik) bir biçimde açıklanmasıdır. Bunun nedeni de, "İYİ" ideasının, evrensel bir boyutta, her şeyin anlatım ve açıklanmasının kökenini, nedenini ve varolma olgusunu içermesi isteğidir.

Demek ki Platon, tüm evrenin, doğanın ve somut ve salt gerçeğin oluşmasını, soyut ve idealize (ülküleştirilmiş) edilmiş gerçeklere dayandırmak istemektedir. Bu nedenle de, bilinçli olarak "İYİ" adıyla belirlenen soyut bir kavram yaratarak, her bir varoluş gerçeğini bu kavramla içermek öngörülmektedir. Çünkü, Platon felsefesindeki her bir açıklama, anlatım ve çözümleme, en sonunda bu kavrama dayanmaktadır. Eğer, Platon, bir İdealar hiyerarşisi yaratmış ise, işte bu "İYİ" kavramını en yüce ve en erişilemeyecek bir noktaya yerleştirmek içindir. Böylece, bir kavramlar sınıflamasına başvurarak, sınıfsal bir nitelik içermeyen soyut ve somut her tür gerçeğin kavramını da hiyerarşik bir düzene ve sınıfsal belirlemelere indirgemıştır. Bu konudaki amaç bellidir: İdealize edilmiş bir evren yaratılmalı, bunun oluşum nedeni de, yalnızca iyi denilen niteliksel bir kavram olmalıdır. Bu kavram, her bir şeyin oluşumunu hazırlayan ve gerçekleştiren bir düşünce -İdea- bir yaratı kavramıdır, (Concept). Ve bu yaratı kavramında saltık bir tutku buluyoruz. Buna benzer bir olgu Aristoteles felsefesinde de vardır: Bu felsefede de, en son neden olarak gösterilen kavram, aynı bu tür bir kavramdır. Demek ki, Aristoteles de, ustası Platon gibi, evren, doğa ve insan varlığı irdelemesinde, bu tür yüce bir kavrama gereksinim duymuştur. Çünkü, her bir şeyin evrende sahip olduğu varlığı Aristoteles'in adına "İlk etken" ("Premier Moteur") dediği evrensel bir nedene dayanmaktadır. Ve her bir şeyin açıklanması bu "İlk etken" tarafından olanaklı kılınmaktadır. O, aynı zamanda, ilk ve en son nedendir. Bu nedenle, tek gerçek, doğru ve saltık olan bir nedendir o. <sup>107</sup>

Eğer Platon -Aristoteles'te de olduğu gibi- saltık bir neden aramışsa, bu evren, doğa ve insan varlığıyla ilgili çözümlemelere ahlâksal (törebilimsel) bir nitelik ve yapı kazandırmak içindir. Ayrıca, böyle bir düşüncede, "İYİ" kavramı, aynı zamanda, hem kaynak ve hem de sonuç olarak, yani, hem ilk neden ve hem de son neden olarak belirlenmektedir. İşte bu özellik, Platon felsefesinin en önemli özelliklerinden biri olup, ayrıca, İdealar Kuramının oluşturulmasının da ilk nedenidir. Kaldı ki, işin ilginç yanı, İdealar Kuramı'nın yaratılmasında ilk neden olan bu "İYİ" kavramı, aynı zamanda, bu kuramın amaçladığı yüceleştirmenin de en son, en erdemli ve en üstün aşamasıdır. Böylece, açıkça görmekteyiz ki, bu felsefede, İdealar Kuramı'nın oluşmasının nedeni, bu İyi kavramının oluşması ve İyi kavramının oluşmasının nedeni de İdealar Kuramı'nın oluşmasıdır. Çünkü, erdemlerin tümünden, yani, adalet ve güzellik vb. gibi evrensel genel kavramlardan bir değer yaratamayız, eğer, onların "nerede ve nasıl İyi kavramını içerdikleri ya da bu İyi ile bütünleştikleri bilinmezse". <sup>108</sup> Platondan elde ettiğimiz bu

alıntı, bu konudaki açıklamalarımızı kesin bir biçimde kanıtlamaktadır. Şöyle ki: Bu "içerme" ve "bütünleşme" olguları, bize, her bir kavramın, oluşumun ya da İdea'nın (düşünün), Bu "İYİ" kavramına, oluşumuna ya da İdea'sına göre düşünülmelerinin gerektiğini vurgulamaktadır. Şu sözlerle de, yorumumuzu pekiştirelim: "İYİ, öyle bir şey'dir ki, o, güneş gibidir; ışığında her tür şey varolduklarının nedenini bulurlar ve onun ısısının sayesinde ancak varolabilirler." <sup>109</sup> Demek ki "İYİ" kavramının kendisi, "...bir varlık değildir, şu halde o, varlığın, varolanın ötesinde güç ve erdem olarak bulunmaktadır," <sup>110</sup>

**TABLO : "İYİ" kavramı ve "İDEALAR KURAMI" bağlantısı.**

- 1) İYİ  $\equiv$  İlk neden. (Kaynak, töz gibi bir şey)
- 2) İYİ  $\equiv$  Son neden. (En son amaç)
- 3) İYİ  $\equiv$  [İlk neden & Son neden]
- 4) İYİ  $\equiv$  [Kaynak (Töz) & En son amaç]
- 5) İYİ  $\equiv$   $\neg$ VARLIK
- 6) İYİ  $\equiv$  [Güç & Erdem]

- 
- 1) [ İDEALAR KURAMI'nın oluşum süreci ]  $\supset$  [ İYİ'nin oluşum süreci ]
  - 2) [ İYİ'nin Oluşum süreci ]  $\supset$  [ İDEALAR KURAMININ Oluşum Süreci ]

ç) Dünyanın Saltık Varlıktan Çıkışı, Madde ve İdealar Dünyası'nın İki Diyalektik Devrime Göre Oluşması Gerçeği ve Diyalektik Devrimlerin Açıklanması:

İyi kavramı ya da düşüncesine ilişkin olarak, "Devlet" adlı yapıttan aktardığımız bu bilmececi sözleri anlayabilmek için, Platon'un çözümlemek istediği sorunları anlamak ve irdelemek gerekmektedir. Bunlardan bazılarını ele almadan önce, Platon'un üstlendiği görevi ve bu nedenle de, felsefenin, kendine özgü işlevini, burada Stace'in ağzından dile getirelim: "Felsefe evrenselin, gerçek olarak, dünyanın mutlak temeli olduğunu kabul ettiğine göre, dünyanın bu mutlak varlıktan nasıl ve niçin çıktığını gösterme görevini de üstleniyor olmalıdır", Stace'e göre, bu durum, Platon için bir zorunluluktu. Ve bu zorunluluğun bilincine ulaşmış olan Platon da, bu konuda gereğini yapmaya koyulmuştur: "Ama işte onun felsefesi de burada bulanık ve uyarısız bir hale geldi. Akılcı bir açıklama getiremediği için şiirsel mitler ve mecazlara sığındı." Stace'nin de bu alıntıda değindiği bu konuya ilişkin gereken açıklamaları ve incelemeleri, biz, gerek Sokrates ve gerekse Platon incelemesinin ilk bölümünde sergilemiştik. Kaldı ki Stace, Platon çözümlemesinin "ana çizgilerini" belirlemekten de geri kalmıyor: "Onun sorunu nasıl çözmeye çalıştığının ayrıntılarıyla uğraşmayalım şimdi, çünkü bunlar Platon'un kendisine özgüdür ve evrensel felsefenin parçası değildir. Ama ana çizgileri şöyle: Dünyadaki şeyler evrensellerin ya da İdeaların "kopyalarıdır". Stace, burada, Platon'u yorumlarken şu açıklamayı getirmek istiyor. Örneğin, somut bir gerçeği oluşturan atlar, "biyresellik" niteliğini içermektedirler. Oysa, evrensellik niteliğini içermeleri için, atların, at ideası'nın kopyaları ya da izdüşümleri olmaları gerekir. Bu kopyalar ise, gerçekte, tanrısal gücün, maddeye biçim ve içerik kazandırmasının bir kanıtıdır. Yani, Tanrı, maddeye, İdeaların imgesini "damgalayarak" bu kopyaları elde eder (oluşturur). İşte bu noktada, Stace, önemli bir özelliğe dikkatimizi çeker: "Burada madde dediğimiz, bildiğimiz madde değildir. Demir, hidrojen, pirinç filân değildir. Bu gibi şeylerin belirli bir



biçimi vardır çünkü. Artık "şeyler" olmuşlardır ve böylece İdeaların tamamlanmış kopyalarıdır." <sup>111</sup> Bu çözümleme bize, Stace'in de belirttiği gibi, Platon'un maddeyi nasıl algıladığını ve tanımladığını gösteriyor. Yalnız Platon'un, maddeye ilişkin öteki görüşlerine geçmeden önce, buraya aktardığımız alıntıdaki önemli bir noktaya dikkatleri çekmek istiyoruz: Bu, felsefedeki madde kategorisine ait birkaç evrensel belirleme-dir.

Althusser, *Lenin ve Felsefe* adlı yapıtta, Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryo-kriti-zizm* kitabında yaptığı bir açıklamaya dayanarak bu konuya yeteri ölçüde aydınlık kazandırır: Çünkü, burada gerçek sorun olan, felsefenin madde "kategorisi" ile bilimin madde "kavramının" birbirinden ayrılmasıdır. Örneğin, bilimlerin nesnesini oluşturan madde kavramının somut örnekleri "demir", "hidrojen", "pirinç" vb. gibi madde çeşitleridir. İşte felsefede, bu anlamda bir "madde" nesnesine rastlayamıyoruz. Bu, şu demektir Felsefenin kendine özgü bir nesnesi yoktur. İşte bu nedendir ki, Idealist felsefe, kaçınılmaz bir biçimde ve genel anlamda, maddenin varlığını yadsımaz. Yalnız, madde kavramından, demir ya da hidrojen gibi bir maddesel veri anlamaz. Ve tam tersine, maddeyi, genel anlamda düşünür. Yani, usu ve bilinci oluşturan, etkileyen ve biçimlendiren, onlara somutluk kazandıran evren, doğa ve insan varlığının somut görüntüleri ve varlıklarıdır. Başka bir deyişle, gerçek ve somut olan nesneler, Bilimlerin nesnelerini oluştururlar. İşte maddeci felsefe de bunu savunmaktadır. <sup>112</sup>

Oysa, Idealist felsefeyi biçimlendiren Platon'un maddeye ilişkin görüşlerine yeniden dönersek, şu gerçeğe karşılaşıyoruz: Bu felsefede madde, biçimsel niteliklerinden ve kendine özgü doğal özelliklerinden soyutlanmış olarak düşünülmektedir. Yani, Platon'un maddesi, biçimsiz ve özelliksizdir. Ve bundan ötürü de belirlenmemiştir. "Boşluktur. Şeylerin şekilsiz dayanağıdır. Aslında, kendisi herhangi bir sınıf olmaksızın çeşitli sınıflara girebilen "bir şey" "o"dur, ama bunun kendisiyle çelişen, düşünülemez bir düşünce olduğunu görmüştük". <sup>113</sup> Biz, bu konuya ilişkin açıklamaları, yine Stace'in açıklamalarından yararlanarak, bu çalışmanın daha önceki sayfalarında dile getirmiştik. Oysa, şu anda biz, burada başka bir noktaya değinmekte olduğumuzdan dolayı, Stace'in sözlerini aktarmaya devam edeceğiz. Başka bir deyişle, Platon felsefesindeki madde belirlenmesiyle ilgili olarak, -bu belirlenmelerin evrensel genel niteliklere göre bir sınıflandırılmasından yararlanarak, - bir yorumu sergileyeceğiz; şöyle ki, "Bu kâğıt parçası gibi bir nesnenin bir evrenseller toplamı olduğunu gördük. Kâğıdın ait olduğu sınıflar bu evrensellerdir. Ama "o'nun bu evrensellerden ayrı olarak ne olduğunu sorunca, "o'nun hiçbir şey olduğunu görmüştük. Ama Platon bu "o"yu, evrensellerin bu dayanağını gerçekte varolan bir şey sandı ve ona madde adını verdi. Gene de, bu "o" nun varolmadığını anladığı için, ona "yok-varlık" adını verdi." <sup>114</sup> Demek ki, Platon, maddeyi, "evrensellerin dayanağı ve gerçekte varolan bir şey" olarak tasarımıyor. Tasarım diyoruz çünkü, "gerçekte varolan bir şey" olarak ele alınan madde, tam karşıtı olan bir duruma getirilmekte, ve böylece, onun "varolmadığı" kabul edilerek bu kez de ona "yok-varlık" denilmektedir. İşte böyle bir anlatım biçiminin içeriği, ancak bir tasarım olabilir. Çünkü, bu tasarım da, gerçekte bir dizi varsayıma dayanan bir düşünce biçimidir. İşte bu nedenle, gerçekte varolan (madde) ile gerçekte yok olan (yok-varlık) Platon tarafından özdeş kılınmış ve "var-olan" bir "yok-olan" olarak yadsınmıştır. Yani, madde, gerçekte "var-olan" bir şey'ken, daha sonra, gerçekte "yok-olan" bir şey durumuna indirgenmiştir. İşte bu da, çok önemli bir çelişkidir.

Platon felsefesindeki maddeye ilişkin bu tür bir çelişkidir. Sonra, madde, demek ki bir "yok-varlık", yani bir "hiç" olarak belirlenmektedir. Ama, buna karşın, madde, İdeaların bir yansıması, bir izdüşümü ya da bir imgesi olarak düşünüldüğünde, o zaman, sonsuzdan gelen ve sonsuza giden zamansal süreçte de yerini alan bir gerçeklik olarak kendini gösterir. Başka bir deyişle, ölümsüz bir durumda varolur. Ve, böyle bir durumda varolan madde, gerçekte, ölümsüz bir durumda varolan İdeaların bir ürünüdür. Demek ki, eğer, madde ölümsüzlük niteliğini yapısında barındırıyorsa, bu olgu, maddeye özgü olmaktan çok, İdealara özgü olan bir şeydir ve bu nedenle de o, ancak İdeaların bu özgün durumunu dile getirir. Başka türlü ifade edildiğinde, madde, İdeaların ölümsüz ve değişmez olduklarının evrensel bir kanıtıdır. Çünkü o (madde), bir kaynak değil, buna karşın bir oluşumun sonucudur. Oysa, varolma'nın kaynağını oluştururlar. Yalnız, burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır: Madde, İdealardan türeyen bir şey değildir, yani, onlardan bağımsız olarak varolmuş ve oluşmuştur. Ama, o, yine de, İdealar'ın birer yansımasıdır. Tüm bu açıklamalar bize, demek ki, madde ve İdealar arasındaki varlıkbilimsel (ontolojik) bir bağlantının bulunduğunu göstermeye yetiyor. Ancak, onlar, zaman içinde, birbirleriyle bağlantısız bir biçimde varolmuşlardır. Çünkü, madde, "...İdealardan çıkmayan, onlara eşit derecede zaman-öncesi, türememiş, bağımsız bir şeydir; şu halde, bu açıdan bakılınca, mutlak bir yokvarlık değil, aslında mutlak bir varlık, bir gerçekliktir." <sup>15</sup> Buna göre, böylece, maddenin, "mutlak bir varlık" olmasını hazırlayan, onun, bağımsız olan ve başka bir şeyden türemeyen bir şey olarak belirlenmesidir. Ve bu belirlenme olgusuna dayanarak, maddenin ancak "gerçekliğin" ta kendisi olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu da, işte, *maddeye ilişkin PLATON ÇELİŞKİSİ*'dir.

Oysa Platon, maddeyi irdelerken, sorunun bu karmaşık ve çelişkili yanını görmedi, ya da görmek istemedi. Çünkü, madde kavramının çelişkili olan çözümlemelerine daha da karanlık getirdi. Kaldı ki Platon, İdealar ya da evrensellerin zaman ve mekân ötesinde bir başka dünya oluşturduklarını ve bu dünyada kendi yapılarına özgü ayrı bir varoluşa sahip bulunduklarını tasarlamaktaydı.

#### **TABLO : MADDE'ye ilişkin belirlemeler.**

- 1) MADDE  $\equiv$  Evrensellerin dayanağı.
  - 2) MADDE  $\equiv$  YOK-VARLIK.
  - 3) SONUÇ  $\equiv$  PLATON ÇELİŞKİSİ, Yani,
  - 4) MADDE  $\equiv$  [ Evrensellerin dayanağı & YOK - VARLIK ]
  - 5) MADDE  $\equiv$  {Evrensellerin dayanağı & (Var-olan)} & YOK-VARLIK }
  - 6) MADDE  $\equiv$  [VAR-OLAN & YOK-VARLIK] Platon'un çelişkisi.
- Bu kez:
- 7) MADDE  $\equiv$  YOK-VARLIK
  - 8) MADDE  $\equiv$  HIÇ (YOKLUK). (*SONUÇ I*)
  - 9) MADDE  $\equiv$  İdealar'ın imgelerine göre oluşturulması gerçeği.
  - 10) MADDE  $\equiv$  SONSUZDAN bu yana varolan ve sonsuza dek sürendir.
  - 11) MADDE  $\Rightarrow$  İdealar'dan doğmaz, ve,
  - 12) MADDE  $\Rightarrow$  Zaman önceliği İdealar'la eşit derecededir.
  - 13) MADDE  $\Rightarrow$  İdealar'dan türemez.
  - 14) MADDE  $\Rightarrow$  Bağımsız bir ŞEY'dir.

## SONUÇ II.

15) MADDE  $\equiv \neg$  Mutlak bir YOK -VARLIK.

16) MADDE  $\equiv$  Mutlak bir VARLIK.

17) MADDE  $\equiv$  GERÇEKLİK'tir.

18) MADDE  $\equiv \{ [ \text{İdealar'ın imgeleri üzerine oluşturulmuş} \ \& \ \text{Sonsuz süreç içinde vardır} \ \& \ \text{İdealar'dan doğmaz} \ \& \ \text{Zaman önceliği İdealarla eşit derecededir} \ \& \ \text{Bağımsız'dır} ] \supset \text{GERÇEKLİK (Mutlak bir VARLIK)} \}$

Platon, içine düştüğü ve mitolojik bir yapıyla örülü bu çelişkiden kurtulabilmek ve maddeye kazandırılan bu gerçeklik niteliğini dengeleyebilmek için, İdealar'ın, zaman ve mekân ötesinde, kendilerine özgü yapılarıyla varolmalarını tasarımı. İşte bu nedenle de, bu gerçek dünyadan *ayrı bir gerçek dünya yaratmaya* koyuldu. Ve böylece, içinde varolduğumuz bu gerçek dünyayı, gerçek olmayan bir dünya gibi gösterirken, bu kez de, gerçek olmayan bir İdealar dünyasını, gerçek bir dünya gibi göstermek istedi. Bu nedenle de, maddenin tanımlanmasıyla başlayan *gerçek çelişki*, gerçek dünyanın ne olduğunun belirlenmeye kalkışılmasıyla da, bir *gerçek yanlışlığına* dönüştü. İşte bu gerçek yanlışlığı Platon'da oluşturan, onun, İdealar'a kazandırmak istediği şu niteliklerdir: Çünkü, Platon "...duyu dünyasının yani varoluşun gerçek olmadığını söylemişti; gerçek olanın da zaman ve mekân dışında olan, yani varolmayan evrenseller olduğunu göstermişti Ama şu bayağı düşünce alışkanlığından, gerçek olanın her nasılsa varolması gerektiği düşüncesinden vazgeçemedi, onun için de İdealar varolsun diye bu dünya üstü dünyayı icat etti. Bu son fikir belki de sadece şiirseldir. Ama öyle de olsa çok yanıltıcı." <sup>116</sup> İşin ilginç yanı, Platon felsefesini yorumlayan Stace'nin kendisi de bu noktada, önemli birkaç yanlış içine düşmektedir. Çünkü Platon, "dünya üstü bir dünya" yaratmaktan çok dünya ötesi bir dünya oluşturdu. Yaratmak ve oluşturmakla kalmadı, üstelik aynı zamanda, tüm gerçekliğin kökenini de, o dünyanın içinde aramaya koyuldu. Başka bir söyleme biçimiyle, gerçek olan gerçeği, gerçekliğin dışına itti. İçinde yaşadığımız ve varolduğumuz bu zamansal ve değişken dünyayı, zamansal olmayan ve değişmeyen dünya zırhı ile kaplamayı öngördü. Bu olgu, Platon'da, Stace'in dediği gibi "bir bayağı düşünce alışkanlığı" olamazdı. Tam tersine, bilinçli, istekli ve amaçlı bir biçimde, bu dünyayı, idealist görüşler çerçevesinde tanımlamak ve onu, düşünceden doğan bir düşüncenin (İdea) salt ürünü olarak, felsefenin tarihsel sürecinde, kendine özgü bir felsefe ile gerçekleştirmekti. Bunu da ancak, kendisinin platoncu felsefesi yapabilirdi. Böylece burada, Stace'nin yorumunun *BİRİNCİ YANILGISI* ortaya çıkıyor. Ayrıca Platon'u, dünya ötesi bir dünya yaratmaya iten düşün (fikir) şiirsel olmaktan daha çok, mitolojilere dayanan bir geleneğin ve yorumlama biçiminin bir ürünüdür. İşte bu nedenle belki de şiirseldir. Ama şiirsel olduğu için, mitolojik değildir. Burada da Stace yorumunun *İKİNCİ YANILGISI*'nı buluyoruz. <sup>117</sup>

Tüm bu açıklamalar, şu gerçeği vurgulamak için yapıldı: Platon, gerçek ötesi bir dünya yaratabilmek için, oluşturduğu tasarımı, İdealar adını verdiği evrensellere, -gerçekte varolmayan ama buna karşın, kendine özgü düşüncesinin ortaya çıkardığı- bazı nitelikler kazandırmak istedi. Şimdi aşağıya sıralayacağımız bu nitelikler, varoluşun varolma diyalektiğini dural (statik) kılarak dondurdu. Böylece, diyalektik, bir varoluş biçimi olmaktan çıkıp, yalnızca, bir anlatım biçimine dönüştürüldü. Oysa, bu, Herakleitos felsefesinde, gerçek anlamında bir varolma biçimiydi. İşte belirttiğimiz bu önemli değişimi, diyalektiğe, Platon Nesnel Düşünceliliği getirmiştir. Bu ise, *DİYA-*

**LEKTİĞİN DURALLIĞININ** belirlilik ve saydamlık kazanmasıdır. Başka bir deyişle, bu özelliğin ortaya çıkmasıdır.

Şimdi, bu durallığı hazırlayan ve İdealar'a Platon tarafından kazandırılan nitelikleri görelim:

1) İdealar "cins" olma özelliğini yansıtır. Aynı türden olan tüm varlıkların, grupların dural (sabit) birer belirlenimleridirler. Böylece "tipler" ortaya çıkmaktadır. Örneğin, "İnsanlar çoktur; fakat hepsini kapsayan yalnız bir insan fikri vardır."

2) İdealar değişmezlik özelliğini içerirler. Yani, İdealar değişmeyenlerdir. Oysa, İdeaların yansımalarını bulduğumuz nesneler, özel ve duyulur niteliklere sahip olduklarından, sürekli bir biçimde değişirler. Başka türlü söylenirse, onlar (nesneler) değişim niteliğini içerirler. Örneğin, "İnsanlar değişir. Fakat insan fikri sabittir. Kendi kendinin aynısıdır."

3) İdealar, birbirlerini içermeleri nedeniyle, birbirlerinin nedenleri ve sonuçları olan çift görüntülü birer niteliğe sahiptirler; yani, sonsuz olma niteliklerinden doğan ölümsüz nitelikleri ya da bunun tersi, yani, ölümsüz olma niteliklerinden doğan sonsuz olma nitelikleri nedeniyle, ölümsüz ya da sonsuzdurlar. İşte bu nedenle, İdeaların maddedeki izdüşümleri yok olabilirler, ama ideaların kendileri hiçbir zaman yok olmazlar. Örneğin, Hasan, aslan, kuş vb.... varlıklar bir gün ölecek yok olabilirler, ama, insan varlığı, aslan ya da kuş varlığı düşünceleri yok olamazlar. Çünkü, bu kavramlar birer düşünce olarak ölümsüzdürler. Bu, şu demektir: Onların varlığı olmaksızın, maddesel varlıklar varolamazlar. İşte, yalnız bu nedene dayanarak idealar için, sonsuzdan gelen ve sonsuza dek varolarak sürüp giden evrensellerdir demektyiz.

4) İdealar, kendilerine özgü bir yapı oluştururlar: Bu yapıdaki sıralanma biçimi, aşama sırasına göre düzenlenen bir dizgesel (sistematik) biçimdir. Başka bir deyişle, bu dizgesel yapıda idealar, aşama sırasına -önceliklere- göre yerlerini almaktadırlar. Çünkü onlar, sayısal, düşünsel, cinsel ve türsel bir yapıya sahiptirler. Yani, düşünler, cins ve tür olarak bir hiyerarşik düzen oluşturmaktadırlar. Bu da bize, ideaların, aşama sırasına göre bir dizge oluşturmuş olduklarını gösteriyor. Bu olgu da şu özelliği vurgular: Onlar, gelişigüzel bir dizge içinde varolmadıklarına göre, birbirleriyle düzenli bir uyumlu bağlar sonucu ilişkidirler. İşte bu nedenle, bunların herbirinde bazı ortak nitelikler bulunmaktadır. Örneğin, erdem ideasında, ılımlılık, ölçülülük, aşırı olmamak, adalet ve acımak gibi başka veriler de bulabilmekteyiz. Böylece, çeşitli nitelikler altında aynı ideaya rastlamaktayız. Bu tür bir özellikten kalkılarak, düşünler, derece derece yükselecek, öteki ideaların da özünü oluştururlar ve sonuçta yüce bir idea olgusuna erişirler.

5) Bunların gerçeklikleri bir "Tek" (Bir) olanda biraraya gelmişlerdir ve bu "Tek" en gerçek olanı oluşturmaktadır. Yani, o, duyumsal evrenimizin verilerinden daha gerçek bir varlığa sahiptir. İdealar, demek ki, duyu organlarımızla kavradığımız varlıklardan daha gerçek olarak varolmaktadırlar. Çünkü onlar, duyular aracılığıyla yakalanamayan -elde edilemeyen-, ancak, us aracılığıyla ve bu nedenle de düşünce ile yakalanabilen ve özümmlenebilen evrensellerdir. İşte bu durumu bir gerçeklik olarak ele alıp irdeleyen kişiye, filozof demektedir Platon. Ayrıca, felsefenin işlevi ve görevi de, ona göre, ancak bu çözümleme olabilmekte ve olmalıdır da. "Gerçekten, örneğin Ahmet, ancak insanla olan iştiraki dolayısıyla gerçektir. Fakat insan, adamdan daha te-

melli olarak gerçektir. Bize eşitlik fikrini veren, eşit eşyayı birarada görmekliğimiz değil, fakat aklımız eşitlik fikrine daha önce sahip olduğu içindir ki, bir şeyin başka bir şeye eşit olup olmadığını tanıyoruz." <sup>118</sup> Bu alıntıda da belirtildiği gibi, söz konusu olan -biraz önce, bu konuya, Stace'in yorumunu incelerken bir başka açıdan değinmiştik - ideaların evrenselliği sorunudur.

Demek ki, ideaların, birer evrensel kavram oldukları tasarımıından yola koyuluyor. Çünkü, onlar, bizim yapımızda doğuşla birlikte varolma özelliğini yansıtmaktadırlar. Yani, onlar, Descartes'in ya da Kant'ın felsefelerinde bulunan, doğuştan gelen düşümler ("Idees innees") ya da öncel düşümler ("Idees a priori") gibidirler. -Bu da bize, Descartes ve Kant'taki, Platon nesnel düşünceliğinin etkisini açıkça göstermektedir-. <sup>119</sup> Tüm bu belirlemeler, bize neyi anlatmak istemektedirler? ... Bu sorunun yanıtı şu olacaktır: Eğer biz, herhangi bir şeyi algılayıp öğrenebiliyorsak, o şey, zaten, bizim yapımıza doğuştan kazandırılmıştır. Çünkü insan varlığı, evrensellere sahip olarak doğmaktadır. <sup>120</sup> Demek ki, Platon'un ideası, soyutlanarak elde edilen genel bir düşün değildir. G. Milhaud, bu konuda şunları yazar: "Madem ki, genel kavram (Ide, bir düşün olarak) birçok şeyde ortak olarak bulunan özellik ve niteliklerin farkına varılmasından dolayı bir sonuç olarak ortaya çıkarılmıştır, o zaman, Platon'un idea'sının, dış görüntülerin ve izlenimlerin birbirlerine benzerliklerinden çok, karşıtlıklarından doğan bir şey olduğunu söylemeye doğru bir eğilim gösteririz." <sup>121</sup> Bu alıntıyı, şu açıklamaya dayandırmak gerekmektedir: Örneğin, duyumsal nesneler, büyük ya da küçük, eşit ya da ayrı gözükmürler. Bu nitelemeler ise, ya onları, bu tür bir değerlendirmeye zorunlu kılan özneye, ya da, onları, birbirleriyle karşılaştıran tanımlamaya göre değişmektedirler. Oysa, böyle bir işlemde, eşitlik ya da eşitsizlik, büyüklük ya da küçüklük belirlemeleri, anlık tarafından gerçekleştirilirken görüntülerle ilgili bağlantıya dayanmaktadır saltık bir biçimde. <sup>122</sup> İşte bu nedenle, Platon'un idea'sı, soyut bir biçim ve tür değildir. O, her şeyden önce, us ve ruh bileşiminin oluşturduğu bir bağlantıdır. Ve böylece, onun aracılığıyla, duyumsal nesnelerin yanıltmalarından sıyrılarak, gerçeği belirleyebiliyoruz. Bağlantının kendisine gelince, o da, öncel bir belirleme ya da bir varsayım'dır. Demek ki, kavramlar ve tanımlar, evrenseller olarak, niteliklerini öğrenmek istediğimiz duyumsal şeylerin (nesnelerin) anlatımını bize sağlamaktadırlar. <sup>123</sup> İdealar da ancak, bu işlevle belirlenmektedirler.

6) Sıraladığımız tüm bu belirlemeler ve nitelemeler, İdealar'ın, saf, yalın ve saltık olduklarını vurgulamaktadırlar. Aralarında bulunan varlıkbilimsel (ontolojik) bağlantıdan ötürü de, birinin yokluğu ötekinin de yokluğunu gerektirmektedir. Ayrıca, idealar'ın nesnel ve somut varoluşları evrenin, dünyanın ve insan varlığının kendisidir. Ve bunların yaratılma nedeni ve kaynağı bilincimizdir. Bilincin de ilk nedeni, saltık güzellik olan Tanrı'dır. Başka bir deyişle, idealar'ın kaynağı da Tanrı'nın kendisidir. Platon, *Philèbe*'te, varlıklar için bir neden kabul etmediği halde, *Timée*'de her şeyin zorunlu bir nedenin ürünü olduğunu savunmuş ve nedensiz hiçbir şeyin oluşamayacağını dile getirmiştir.

7) İdealar, saltık bir yetkinliğe sahip olduklarından dolayı, uygulamanın kendinde de vardır. Böylece, her tür tinsel bigi ve her tür somut varlığın da özünü onlar oluştururlar. Örneğin, güzel dediğimizde, güzel evrensel kavramının bir nitelemesinden söz etmekteyiz. İşte bu nedenle, insan varlığı, evrensel kavramın tümüne, yani idealar'ın tüm niteliklerine sahip olamamaktadır. Çünkü, İdea, bir "Birlik" in simgesidir. Onun,

ne başlangıcı, ne ortası ve ne de sonu vardır. İşte, sonsuzluk ve ölümsüzlük niteliklerinin salt nedeni de budur. Ayrıca, en önemli özelliklerinden biri de, onun, herhangi bir biçime sahip olmayışıdır. Çünkü Platon, kendileri içinde ve kendilerine özgü kaynaklara göre sınıflandırmaktadır. İşte biçimlerin, değişik biçimler olarak belirlenmeleri, hep bu güçlerin değişik olan kaynaklarına ve etkileme derecelerine dayanmaktadır. Demek ki *BİÇİM* Platon felsefesinde, herhangi bir kuvvetin gelişiminin sonucudur: Bu gelişim, ya doğru veya çembersel olarak kendiliğinden ya da düşünmeli (...) olarak vukua gelir. Bunun içindir ki, maddesel kuvvetler, doğru olarak harekete başlarlar. Fakat diğer kuvvetler doğru olarak hareket etmezler. Ama diğer kuvvetler tarafından sınırlanıp durduruldukları zaman bükülerek daire şeklini alırlar. Ruhsal kuvvetler, yani iradesel kuvvetler ise, kendiliğinden olan hareketlerinde önce ileriye doğru yürür; ve kendini mutlak sanarak gelişmek için hiçbir sınır tanımaz. Fakat diğer iradelere rastlaması dolayısıyla karşılaştığı zorluklar, onu kendi içine kıvrılmaya ve düşünmeli bir şekil almaya mecbur eder. Demek ki, "doğru" ve "çembersel" olan şekiller, doğanın iki "tümel" şeklidir. Fakat, bu her iki şeklin de kısımları vardır. Zira, bunların hem merkezi ve hem de son uçları mevcuttur. Görülüyor ki, böyle olmayan "birlik" in, kısımları olmadığı için, şekli de yoktur." <sup>124</sup> Gerçekte, "Birlik" in kısımlarının olmaması, onu, biçimden yoksun kılmakla birlikte, bize bir başka özelliği de göstermektedir: İdealar, aynı zamanda, hem varlık ve hem de bilginin oluşumunda temel bir görev yüklenirler. Yani, hem varlık, hem de bilgiyi, idealar oluşturmaktadır. İşte bu nedenle de, idealar bir birlik içinde, bir'dir ve "bir" olmak zorundadırlar. Nitelik olarak, bir birlik içinde, "Bir" i oluşturan idealar, nicelik açısından ele alındıklarında, bu kez çoğulluk özelliğini yansıttılar. Bu, onların sayıca çoğalmalarını gösteren bir özellik, bir niteliktir.

İdealar'm, sıraladığımız tüm bu özellikleri ve nitelikleri, bizi, şu gerçeğin anlaşılmasına yönlendiriyorlar: Platon'un Nesnel İdealizm'ine göre, bir şeyi bilebilmek için, ilk önce, o şeyi, bütün türleri arasından bulup çıkarmak, yani, bütün türleri içinden ayırıp görebilmek gerekmektedir. *BİRİNCİ ÖZEL SONUÇ*. Bu sonucun gerektirdiği açıklama şu olacaktır:

1) Tekiller, tümelleştirilir. *BİRİNCİ KOŞUL ve ZORUNLULUK*.

2) Olgular ve olaylar, neden-sonuç ilkesine göre, belirli yasalara bağlanır. *İKİNCİ KOŞUL ve ZORUNLULUK*.

3) Neden-Sonuç ve Etken-Edilgen evrensel ilkelerine dayanarak, yasaların ortaya çıktıkları oluşum kaynağını ve bulunan gerçeklerin, tek bir oluşum kaynağının ürünleri olduklarını ya da böyle bir tek kaynağa dönüştüklerini, varsayımlar aracılığıyla tasarımlamak. *ÜÇÜNCÜ KOŞUL ve ZORUNLULUK*.

Çünkü, evrendeki -oluşmuş- her tür yasa (yasalar), evrensel genel gerçeklerin ifadesidir. *İKİNCİ ÖZEL SONUÇ*. İşte, Platon'a göre, bir şeyin öğrenilmesi, o şeyi, İdea'nın yapısında içerdiği nitelikler içinde ve bu niteliklerle donatılmış olarak algılamaya bağlıdır. *ÜÇÜNCÜ ÖZEL SONUÇ*. Yalnız, bu nitelikleri, birbirleriyle ilgisiz, yani birbirlerinden soyutlanmış olarak değil de, çeşitli ideaların -birbirlerinden ayrı nitelikler yansıtan ideaların- tümünü birden bir "Birlik" içinde -kendi birliği içinde- algılamının gerekliliğini doğuran bir ilişki içinde düşünmek gerekmektedir. *DÖRDÜNCÜ ÖZEL SONUÇ*. Böylece, aynı yapıya sahip ideaların tümünü, kendilerinin oluşturdukları bir birlik içinde algılamak, öğrenmek için, evrensel bir gereklilik oluyor. Ve bu nedenle,

her idea, "İdeaların ideası" durumuna geçebilme olanağını kazanıyor. İşte bu olanak, her ideanın "salt birlik"e dönüşmesinin bir kanıtıdır. "Salt Birlik"i içeren İdea da, Platon'un deyimiyle, "İYİ" evrensel kavramıdır. Bu kavram, tanrısal niteliklere sahip olduğundan dolayı da, "Yüce Erdem" ve "Tanrı"nın kendisinden başka bir şey değildir: Çünkü o, "Görünen evrende ışığı ve yaşamın kaynağı olan yıldızları oluşturduğu gibi, görünmeyen evrende de, idea'yı ve gerçeği oluşturur." <sup>125</sup> Bu da bize, bir *EVRENSEL-NESNEL SONUÇ* olarak gözükür.

Demek ki idealar, elde ettiğimiz genel düşünce kavramların tümüyle bağlantıdadırlar. Oysa, buna karşın, kendileri, birer nesnel düşün değerlerdir. Çünkü, bir genel düşün, ortak nitelikler içeren birkaç şeyin çözümlenmesinin ve incelenmesinin sonucunda ortaya çıkan bir genel evrensel kanıdır. Kaldı ki Platon, ideaların sezilenmesinde ve algılanmasında, herhangi bir araç ya da aracı kullanmamaktadır. Genel düşümler ise, ortak bir kanının evrensel bir biçimde belirlenmesi ve somut gerçekliğin kendisidirler. Onların özellikleri ve niteliksel zenginlikleri, doğrudan doğruya, somut gerçeklikten kaynaklanırlar. Oysa, idealar, en zengin ve yüce olan Gerçeğin birer izdüşümleri olup, somut gerçekliğin kendisinden daha zengin olan bir başka Gerçek'i, bir "Birlik" olarak oluştururlar. Ayrıca onlar, yetkin ve saltık bir biçimde, katıksız olma niteliğini içerirlerken, değişmezlik özelliğini de yansıtır. Buna karşın, idealar dışında kalan varlıkları çok sayıda ve değişken olduklarından dolayı, niteliklerinin hiçbir yetkin ve saf değildir. Örneğin, gerçek eşitlik, hiçbir eşitsizlik durumunu yapısında barındırmayandır. Gerçek birlik, birçir çok'luk karışımını içermeyendir. İşte bu nedenle, genelleme olgusu, bizi, dural olmayan, değişken varlığın en basit, en fakir ve en boş kavramlarının bir takım soyutlamalarına iter. Oysaki, öğrenmenin ve incelemenin amacı, bu tür bir olgunun oluşturulması değildir. Platon'a göre. O, öğrenmenin ve incelemenin amacını, ancak, diyalektiğin belirlediğini ve bize, izlenecek yolu yine diyalektiğin gösterdiğini kabul eder. Çünkü, o, bizi, en gerçek gerçekliğe, tüm varlıkların en yüce ilkesine, kendi zengin ve değerlerler yapısında, tüm evrensel yetkinlikleri bulunduran "Yüce İYİ"ye götürür. Bu açıklama, *DIYALEKTİĞİN YOL ve YÖNTEM OLARAK BELİRLENMESİ'*nden başka bir şey değildir. Demek ki, Platon felsefesinde, "İYİ"ye ulaştıran, yani, gerçeğin gerçeğini bize gösteren tek yol *DIYALEKTİK*'tir. <sup>126</sup>

Bu durumda, diyalektiğin yapısı ve işlevi şu olmaktadır: Nesnelerin niceliksel yapısından -şeyanın çokluğundan- oluşan gerçeklikten, düşümlerin birliğine, yani niteliksel yapısına yükselmektir. *DIYALEKTİĞİN BİRİNCİ EVRENSEL ÖZELLİĞİ ve İŞLEVİ*.

Özel düşümler, tek olma, yani, öznel olma niteliğini içerirler. İşte diyalektik, bizi, tek ve öznel olan bu özel düşümlere de yükselir. *DIYALEKTİĞİN İKİNCİ EVRENSEL ÖZELLİĞİ ve İŞLEVİ*.

Her tür tek ve özel olan düşün ve geriye kalan öteki tüm düşümlerin de katılımıyla oluşan en son ve tek Düşün'e -İyi'ye- bizi yükselten, ancak bu yoldur. *DIYALEKTİĞİN ÜÇÜNCÜ EVRENSEL ÖZELLİĞİ ve İŞLEVİ*.

Demek ki *DIYALEKTİK*, duyumların ve ortak, basit ve kolay kanıların etkisinden bizi kurtararak, her bir şeyi, kendine özgü yüksek gerçekleri içinde görebilmeyi ve bu nedenle de, asıl gerçek olan Bilim'i oluşturabilmeyi, bize sağlayan bir inceleme, araştırma ve öğrenme yolu ve yöntemidir. *DIYALEKTİĞİN NESNEL-EVRENSEL TANIMI*. <sup>127</sup>





10) Platon'un Nesnel Düşünceliği  $\supset$  [DİYALEKTİK  $\supset$  (Durallık Olgusu)]

11) DURALLIK OLGUSU  $\supset$  IDEALAR'ın NİTELİKLERİ

12) NİTELİKLER

a) Cins olma  $\supset$   $\left[ \begin{array}{cc} \text{Aynı türden} & \& \text{Dural birer} \\ \text{özellliği} & \text{olma} & \text{belirlenimleri} \end{array} \right]$  (TİPLER)

Örneğin : İnsan Düşün'ü  $\&$  Niceliksel yapıda İnsan türü  
İNSAN  $\&$  İNSANLAR

b) IDEALAR  $\supset$  DEĞİŞMEZLİK OLGUSU

Değişmez olma özelliği  $\supset$  IDEALAR  $\Rightarrow$  YANSIMA OLGUSU  $\Rightarrow$  NESNELER  
NESNELER  $\supset$  Özel ve Duyulur Nitelikler  $\supset$  Sürekli Değişim

Örneğin: İNSAN DÜŞÜN'ü  $\supset$  DEĞİŞMEZLİK NİTELİĞİ

İNSANLAR  $\supset$  [ Niteliksel  $\&$  Niceliksel Yapı ]  $\supset$  Değişim Niteliği

İNSAN DÜŞÜN'ü  $\neq$  Niteliksel  $\&$  Niceliksel Yapıda İnsan

SOYUT GERÇEK  $\neq$  SOMUT GERÇEK

c) IDEALAR  $\supset$  IDEALAR

İDEA  $\equiv$  İDEA'nın NEDENİ

İDEA  $\equiv$  İDEA'nın SONUCU

İDEA  $\equiv$  İDEA  $\supset$  [ NEDEN  $\&$  SONUÇ ] (ÇİFT GÖRÜNTÜLÜ BİR NİTELİK)

Örneğin:

İDEA  $\supset$  ÖLÜMSÜZLÜK NİTELİĞİ

İDEA  $\supset$  SONSUZLUK NİTELİĞİ

Ölümsüzlük Niteliği  $\supset$  Sonsuzluk Niteliği (NEDEN  $\supset$  SONUÇ) I.

SONSUZLUK NİTELİĞİ  $\supset$  ÖLÜMSÜZLÜK NİTELİĞİ (NEDEN  $\supset$  SONUÇ)

II.

NEDEN  $\supset$  SONUÇ (GÖRÜNTÜNÜN BİRİNCİ BİÇİMİ)

SONUÇ  $\supset$  NEDEN (GÖRÜNTÜNÜN İKİNCİ BİÇİMİ)

İNSAN DÜŞÜNÜ  $\supset$  (Ölümsüzlük  $\&$  Sonsuzluk)

İNSAN VARLIĞI  $\supset$  (Ölümlülük  $\&$  Sonluluk)

$\left. \begin{array}{l} \text{SOYUT GERÇEK ve} \\ \text{SOMUT GERÇEK ara-} \\ \text{sındaki EVRENSEL} \\ \text{AYIRIM} \end{array} \right\}$

İDEA  $\equiv$  Sonsuzdan gelen ve Sonsuza giden (İDEA'nın Soyut Tanımı)  
EVRENSEL

d) IDEALAR  $\Rightarrow$   $\left[ \begin{array}{c} \text{Aşama Sırası Kuralı} \\ \text{(Öncelgeye göre-} \\ \text{Hiyerarşik)} \end{array} \right] \Rightarrow \text{YAPI} \Rightarrow \left[ \begin{array}{c} \text{DİZGESEL BİR YAPI} \\ \text{(Sistematik bir Oluşum)} \end{array} \right]$

DİZGESEL YAPI  $\supset$   $\left[ \begin{array}{cccc} \text{Düşünsel} & \& \text{Cinsel} & \& \text{Türsel} & \& \text{Sayısal} \\ \text{Nitelik} & & \text{Nitelik} & & \text{Nitelik} & & \text{Nitelik} \end{array} \right]$

DİZGESEL YAPI  $\supset$   $\left[ \begin{array}{cc} \text{NİTELİKSEL} & \text{NİCELİKSEL} \\ \text{NİTELİKLER} & \& \text{NİTELİKLER} \end{array} \right]$

DİZGESEL YAPI  $\supset$  IDEALAR arası UYUMLU BAĞLAR

İDEALAR  $\supset$  ORTAK NİTELİKLER

İDEA I  $\Rightarrow$  NİTELİKSEL NİTELİKLER  $\Leftarrow$  İDEA II.

İDEA I  $\Rightarrow$  ÖLÇÜSEL YÜKSELME  $\Leftarrow$  İDEA II.

İDEA I  $\rightarrow$  İDEA II (.....)  $\rightarrow$  İDEA (YÜCE NİTELİKLER : TEK & BİRLİK OLMA NİTELİĞİ)

e) İDEA  $\supset$  GERÇEK OLAN GERÇEK

İDEA  $\supset$  GERÇEK OLAN BİR VARLIK

İDEA  $\supset$  USSAL GERÇEK OLAN BİR VARLIK

US'un İŞLEVİ  $\supset$  (YARATMA & YAKALAMA & ÖZÜMLEME)

İDEA  $\equiv$  US'un İŞLEVİ (EVRENSEL SONUÇ)

İDEA  $\supset$  US'un İŞLEVİ  $\supset$  (DÜŞÜNCE)  $\Rightarrow$  (FELSEFENİN & FİLOZOFUN) (GÖREVİ & İŞLEVİ)

Örneğin: EŞİTLİK DÜŞÜNCESİ.

EŞİTLİK DÜŞÜNCESİ  $\equiv$  USSAL İŞLEVİN SONUCU

EŞİTLİK DÜŞÜNCESİ  $\equiv$  ÖNCEL OLAN DÜŞÜNCE

EŞİTLİK DÜŞÜNCESİ  $\equiv$  İDEA'nın ve USSAL İŞLEVİN ÜRÜNÜ

İDEALAR  $\equiv$  ÖNCEL DÜŞÜNLER (A PRIORİ FİKİRLER)

f) İDEA  $\equiv$   $\neg$  SOYUT BİR BİÇİM ve TÜR (Platon'un kendi düşüncesi ve Yanılgısı)

İDEA  $\supset$  KALKIŞ (Devim - Hareket)  $\Rightarrow$   $\left[ \begin{array}{l} \text{Duyumsal Nesnelerin} \\ \text{Yanıltmalarından} \\ \text{Sıyrılma} \end{array} \right] \Rightarrow$   
Noktası

GERÇEK'i BELİRLEME

$\left. \begin{array}{l} \text{GERÇEK'i} \\ \text{BELİRLEMEDEKİ} \\ \text{BAĞLANTI} \end{array} \right\} \equiv \left[ \begin{array}{l} \text{ÖNCEL BİR} \wedge \text{BİR VARSAYIM} \\ \text{BELİRLEME} \end{array} \right] \supset \text{SONUÇ}$

SONUÇ  $\equiv$  EVRENSELLER

EVRENSELLER  $\equiv$  [ KAVRAMLAR & TANIMLAR ]

EVRENSELLER  $\Rightarrow$  KALKIŞ  $\Rightarrow$  ÖĞRENMEK  $\Rightarrow$  DUYUMSAL  
NOKTASI  $\Rightarrow$  OLGUSU  $\Rightarrow$  EVREN

g) İDEALAR  $\equiv$  [SAF & YALINÇ & SALTİK NİTELİKLER]

Varlıkbilimsel

İDEA I.  $\Leftarrow$  = = = = =  $\Rightarrow$  İDEA II.

Bağlantı

(Ontolojik)

İDEA I VARLIĞI  $\supset$  İDEA II VARLIĞI

İDEA I YOKLUĞU  $\supset$  İDEA II YOKLUĞU

İDEALARIN SOMUT

VAROLUŞ BİÇİMLERİ  $\equiv$  [EVREN & DÜNYA & İNSAN VARLIĞI]

İDEALARIN SOMUT

VAROLUŞ BİÇİMLERİ  $\equiv$  USSAL BİLİNÇ

USSAL BİLİNÇ  $\equiv$  BİRLİK

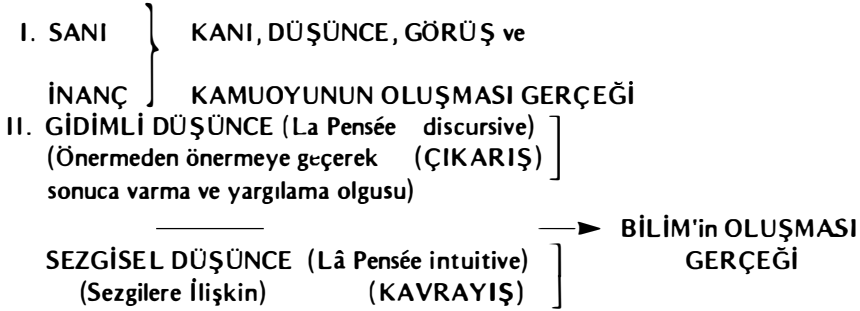
İDEA  $\equiv$  [BİRLİK SİMGESİ  $\supset$   $\neg$  (BAŞLANGIÇ & ORTA & SON)]

İDEA  $\equiv$  BİÇİM DIŞI VARLIK

İDEA  $\equiv$  [OLUŞUM TÖZÜ  $\supset$  (BİLİM ve YAŞAM OLGUSU (Törebilim-Ahlâk))]

## DİYALEKTİK'in TABLOSU:

BİLİM ve YAŞAM OLGUSU (Törebilim - Ahlâk) <sup>130</sup>



Bilim ve Yaşam Olgusu, yani Bilim ve Törebilim (Ahlâk), bu çalışmada tablosunu oluşturarak belirlediğimiz diyalektiğin, çift ama birbirlerine ters yönde oluşan devim (hareket) durumları içinde çözümlenmektedirler. Bunlar 1) *Aşağıya Doğru İlerleyen Çözümleyici Diyalektik (A.D.İ.Ç.D.)* ile 2) *Yukarıya Doğru Yükselerek İlerleyen Bileşimsel Diyalektik (Y.Y.İ.B.D.)*'tir. <sup>131</sup> İşte, idealler'in çözümlenmeleri ve belirlenmelerini, ancak, diyalektiğin bu iki ayrı devimiyle elde ediyoruz. <sup>132</sup>

Şimdi, bu iki ayrı devimi açıklayalım:

1) *Aşağıya Doğru İlerleyen Çözümleyici Diyalektik (A.D.İ.Ç.D.)*: Diyalektiğin bu birinci yol ve yöntemi, adının da açıkça belirttiği gibi, yavaş yavaş, azar azar ve derece derece artarak gittikçe ilerleyen bir işlemi içermektedir. (La dialectique descendante ou progressive). Bu işlem ise, bilme yeteneğine ya da bu yeteneğin ortaya çıkardığı bilgi verilerine dayanarak ve sahip olduğu değişmez öğelerden yararlanarak, bu öğeleri birbirleriyle organik -gerçek ve özünü- olarak ve evrensel bir biçimde bağlantıya koyan ilişkileri göstermeye yaramaktadır. İşte bu noktada, Platon'un "zor çaba-büyük iş" ya da "uzun ve karmaşık bir yoldan dolanma-gezme" dediği, gerçek ve saltık bir biçimde, "tümünden gelimle" sonuç çıkarma, yani, bir sonuca varma gerçekleşmektedir. Çünkü, yalnız, bu tür bir yol ve yöntem, ana (temel) düşüncelerden kalkılarak, türetilmiş düşünceleri tanımayı ve öğrenmeyi sağlamaktadır bize. Ayrıca, bu yol ve yöntem, ve türetilmiş düşünceleri elde etme işlemi ayırma (bölme) ("diäresis ") aracılığıyla gerçekleşmektedir: Ayırma (bölmeye), türlerden başlanır, cinslere ve daha alt derecelerdeki ("atoma-eide") cinslere doğru da bu işlem sürdürülür. *DİYALEKTİK: AYIRIM İŞLEMİ OLARAK*.

TABLO : Aşağıya Doğru İlerleyen Çözümleyici Diyalektik.

(A.D.İ.Ç.D.)

- 1) İŞLEM  $\supset \left\{ \begin{array}{l} \text{Gittikçe İlerleme} \supset \left[ \begin{array}{ccc} \text{Yavaş} & \& \text{Azar} & \& \text{Derece} \\ \text{Niteliği} & & \text{Azar} & & \text{Derece} \end{array} \right] \end{array} \right\}$
- 2)  $\left\{ \text{BİLME YETENEĞİ} \Rightarrow \left[ \left( \begin{array}{c} \text{Bilgi} \\ \text{Verileri} \end{array} \right) \& \left( \begin{array}{c} \text{Değişmez} \\ \text{Öğeler} \end{array} \right) \right] \Rightarrow \text{İlişkiler} \supset \left[ \begin{array}{ccc} \text{Organik} & \& \text{Özünü} & \& \text{Evrensel} \\ \text{Olarak} & & \text{Bir Biçim} \end{array} \right] \right\} \equiv \left[ \begin{array}{c} \text{Zor Çaba - Dolambaçlı İş} \end{array} \right]$

$$3) \left[ \begin{array}{c} \text{Gerçek} \\ \text{TÜMDEN GELİM} = = = = = \Rightarrow \text{SONUÇ} \\ \text{ve Saltık bir biçim} \end{array} \right] \equiv \left[ \text{Zor Çaba - Dolambaçlı İş} \right]$$

$$4) \left\{ \left\{ \begin{array}{l} \text{ANA (TEMEL)} \\ \text{DÜŞÜNLER} \end{array} \right\} \Rightarrow \left[ \begin{array}{l} \text{TÜMDEN} \\ \text{GELİM} \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{l} \text{SONUÇ} \\ \text{DÜŞÜNLER} \end{array} \right] \leftarrow \text{TÜRETİLMİŞ} \right\} \Rightarrow$$

[Tanıma & ÖĞRENME ] } \supset [AYIRMA (BÖLME) İŞLEMİ ]

$$5) \left[ \begin{array}{c} \text{(Ayırma-Bölme)} \\ \text{İşlemi} \\ \text{(Diaİresis)} \end{array} \right] \Rightarrow \text{Kalkış Noktası} \Rightarrow [ \text{TÜRLER} ] \Rightarrow [ \text{CİNSLER} ] \Rightarrow$$

[Daha alt derecedeki cinsler (atoma - eİde) ]

6) SONUÇ: AYIRIM İŞLEMİ OLARAK DİYALEKTİK.

2) *Yukarıya Doğru Yükselerek İlerleyen Bileşimsel Diyalektik (Y.Y.İ.B.D.):* Bu yol, diyalektiğin ikinci yol ve yöntemini vermektedir bize. Adından da anlaşılacağı gibi, sonuçtan ilkeye doğru yol alan ve gerileyerek giden ussal bir devimin işlemidir. (La dialectique ascendante ou regressive). Bu devimde işlem, kalkış noktası olarak, duyumsal verilerin çeşitliliğinden, ayrıklığından, değişikliğinden ve karşıtlılığından -çatışma, çelişki ve karşı-konum- yola koyulmaktadır. Duyulur (sezilir) Dünya'da, birbirini izleyen, yani ard arda gerçekleştirilen bir indirgeme işlemiyle, Yukarıya Doğru Yükselerek İlerleyen Bileşimsel Diyalektik, içeren evrensel, değişmez, sürekli yasayı gün ışığına çıkarmaya çalışır. Bu işlem süresince elde edilmiş düşünler ile, bilimlerin hazırlanması ve düzenlenmesi gerçekleştirilir, ya da bu gerçekleştirme işlemine yardımcı olurlar. Bu, *birinci aşamadır*. Bu aşamadan sonra, bu kez de, elde edilen bilimler aracılığıyla, düşünler arasında gerekli uygun bağlar kurulur ve böylece, bu *ikinci aşama* sonunda da, düşünlerden oluşan dizgeli bir yapıt ortaya çıkar. Çünkü, düşünler, kendi aralarında, yine kendilerinin sahip oldukları gerekli zorunlu ilişkiler ve bağlarla bağlı bulunmaktadır. İşte bu bağlar ve ilişkiler sonucunda, düşünlerin birbirlerini içermeleri hazırlanmıştır. Bu, *DÜŞÜNLERİN BİRBİRLERİNİ İÇERME ÖZELLİĞİ'*dir. İşte, izlenen bu yol ve yöntem, diyalektiğin en verimli ve en zengin biçimine götürmektedir bizi. Bu biçim ise, tek olan, yani, eşdeğer ölçülerde bir başka benzeri olmayan bir biçimdir. Buna *DİYALEKTİĞİN EN ZENGİN ve EN VERİMLİ TEK BİÇİMİ* denilmektedir.

TABLO : Yukarıya Doğru Yükselerek İlerleyen Bileşimsel Diyalektik.

(Y.Y.İ.B.D.)

1) İŞLEM:

$$\left. \begin{array}{c} \text{Gerileyerek gitme} \\ \text{SONUÇ (Sonuçlar)} = = = = = \Rightarrow \text{İLKE} \\ \text{Ussal Devim} \end{array} \right\} \text{Ussal bir devim işlemi}$$

2) İşlemin Yola Koyulması:

KALKIŞ NOKTASI  $\supset \{ \text{Duyumsal veriler} \supset [ (\text{Çeşitlilik} \ \& \ \text{Ayrılık} \ \& \ \text{Değişiklik} \ \& \ \text{Karşıtlık}) \supset (\text{Çatışma} \ \& \ \text{Çelişki} \ \& \ \text{Karşı konum}) ] \}$

Ardarda

3) Duyulur = = = = =  $\Rightarrow$  (Y.Y.İ.B.D.)  $\supset$  YASA  $\supset$  (Evrensel & Değişmez & Sürekli)  
Dünya gerçekleştirilen İndirgeme İşlemi

4) (1), (2) ve (3)'ün Sonucu: BİRİNCİ AŞAMA

Y.Y.İ.B.D. İŞLEM  $\Rightarrow$  DÜŞÜNLER  $\Rightarrow$   $\left[ \begin{array}{l} \text{HAZIRLAMA} \\ \text{DÜZENLEME} \end{array} \right] \Rightarrow$  BİLİMLER

5) DÜŞÜN  $\Rightarrow$  BİLİMLER  $\Leftarrow$  DÜŞÜN II (İKİNCİ AŞAMA)  
 $\uparrow \quad \downarrow \quad \uparrow$   
Gerekli Uygun Bağlar

6)  $\left\{ \left[ \begin{array}{l} \text{Gerekli Uygun} \ \& \ \text{İlişkiler} \\ \text{Bağlar} \end{array} \right] \supset \text{İçerme Niteliği} \right\} \Rightarrow$  Dizgeli Yapıt

7) SONUÇ: DİYALEKTİK'in EN ZENGİN ve VERİMLİ TEK BİÇİM'i.

Bu tabloların da açıkça gösterdiği gibi, demek ki diyalektik, us'un, bilgince ve çok yüksek düzeyde gerçekleştirdiği indirgeme (reductions) ve tümdengelimlerin (deductions), tutarlı bağlantılarla uyarlık kazanmış bir *Birlik*'idir. Onun görevi de, us'un ve anlığın -anlama ve kavramanın - kendine özgü zengin kaynaklarından, olanaklarından ve yollarından yararlanarak, "İdea'ya dayanan tüm Gerçekleri" gün ışığına çıkarmak ve onları irdelemektir. <sup>133</sup> Eğer Platon, açıklamasını yaptığımız İdealar Kuram'ını ve dizgesini ouşturduysa, bunun nedeni, onun, diyalektik yöntemi, kendisine karşı, doğrulamak istemesindendir. <sup>134</sup> Bu nedenle de, "Ussal Dünya'yı, yalnızca, İdealar'dan oluşturmuştur. Ve onlara, Nesnel Düşünceliğin getirdiği zorunluluklar nedeniyle, evrensel boyutlarda nitelikler kazandırmıştır.

d) Diyalektik ve Diyalektikçinin Kaçınılmaz Sonu: Gerçek Diyalektikçinin Tanınması ve Sezgisel Görme

Platon'un İdealar'a, evrensel boyutlarda nitelikler kazandırma işleminin gerçekleştirilmesinin nedeni, çözümlenmesi istenen sorunları anlamak ve irdelemek içindir. Örneğin, *Phēdon* adlı diyalogta, Platon, adını, genel bir betimleme ile belirlediği "dianoia" düşüncüyü, varsayımlar aracılığıyla keşfetmektedir. Oysa, varsayımlardan kalkılarak, yeni varsayımlara ulaşmak ve ulaşarak bir irdeleme-çözümleme biçimi oluşturmak işlemi de kendine göre bir tür varsayım değil midir? ... Bu sorunun yanıtı ise, ancak olumlu bir biçimde verilebilir: Demek ki, varsayımlardan kalkarak yeni varsayımlara ulaşan her bir işlemin kendisi de bir tür varsayım olmak zorundadır. Gerçekte o, bir varsayımdan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, Platon'un oluşturduğu çözümleme biçimi

minin kendisi de bir varsayımdır. İşte bu kendine özgü ve önemli özellik, Platon diya-lektiğinin belirlenmesinde ve açıklanmasında, yine kendine özgü bir rol yüklenmekte-dir. Çünkü, düşüncenin kendisi varsayımlar aracılığıyla keşfedilirken bir işlem gerçek-leştiriliyor. İşte, ilginç olan, bu işlemin kendisi de, varsayımlardan alıp varsayımlara götüren bir tür varsayım olmaktadır. Yalnız burada, önemli bir özelliğe dikkat etmek gerekmektedir: Varsayımlar arasındaki varsayım işleminin oluşturduğu bağlantılara mantıksal bir açıdan bakmamak gerekmektedir. Çünkü, mantıksal bağlantılar aramaya koyulduğumuzda, bu tür bağları kesinlikle bulamayız. Kaldı ki, "...eğer, bu bağlantıla-rın bu düşünceyle ilişkisi yalnızca varsayımlara ait olsaydı, bu bağlantılar onu, varsayımlardan ayrı kılamazdı."<sup>135</sup> E.Bréhier bu kanıyı dile getirirken oldukça haklı gözük-mektedir. Nedeni de şudur: Çünkü biz, bizi, düşünceye götüren işlemi, yalnızca, doğru-dan bir anlıksal (zihinsel), yani düşünsel etkinlik gösteren bir kafa çalışmasının sonucu oluş-an bir sezgiyle ("noesis"- "intuition intellectuelle"), başka bir deyişle, bir tür sez-gisel bir görmeyle ("vision intuitive") bilebiliyoruz.

Kaldı ki, Platon'a göre bu işlem, başka türlü bir biçimde kendini ele vermez, yani varlığını ortaya koymaz:<sup>136</sup> "—Ama, nesneler gün ışığı ile aydınlandı mı, aynı göz on-ları apaçık görür; kör olmadığı ortaya çıkar. —Kuşkusuz. — Ruh için de şöyle düşün: Ruh, bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kav-rar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama, karanlıkta karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevrildi mi, yarım yamalak, bulanık görür onları. Bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar; aklını işletemez olur. —Öyledir. — İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. (...) Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kay-nağı odur. Ama, bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir."<sup>137</sup> "—Bilinen şeyler için de öyledir. Bilinme özelliğini iyiden alırlar. Bundan başka, iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar. Böyle iken, iyi, hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şey-dir."<sup>138</sup> "—Dediğimiz gibi, iki şey düşün şimdi: Bunlardan biri kavranan dünyanın ba-şında olsun; öteki görünen dünyanın başında (...) Bu iki çeşidi, görülen ve kavranan iki dünyayı iyice anlıyorsun değil mi? —Evet. — Şimdi, iki ayrı uzunlukta, ortasından ke-silmiş bir çizgi düşün. Bu iki parçadan biri görülen dünya, öteki de kavranan dünya ol-sun. Parçalardan her birini aynı orantı ile yeniden ikiye böl. Nesnelerin aydınlık ve ka-ranlık derecelerine göre görülen dünyada bir parça elde edeceksin: Yansılar parçası. Yansı dediğim şey, önce gölgeler, sonra suda, ya da parlak düzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer bütün daha başka görüntülerdir, anlıyor musun? (...) — Şimdi bir tara-fına yansı dediğim çizginin öbür yarısını al. Orada canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesneler bulunsun. (...)— (...) Görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeyin yansı, kopyası, ondan ne kadar ayrı ise, sanı ile bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır, değil mi? (...) — Şimdi kavranan dünyanın çizgisini nasıl keseceğiz, onu düşün. (...) — Şöyle: Böldüğümüz çizginin ilk parçasında ruh, deminki parçaya asıllarını koyduğumuz nesneleri birer yansı olarak ele aldığı için, araştırmalarına varsayımlardan gitmek zorunda kalır: ilkeye değil, sonuca götüren bir yola girer. İkinci parçada ruh, yansılara başvurmadan varsayımlardan ilkeye gider; araştırmalarını yalnız kavramlarla yapar. (...) — (...): Bilirsin ki, geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşan-lar, tek, çift diye, üçgen, dörtgen diye üç çeşit açı diye birçok şeyleri var sayarlar. Bunları bilinen şeyler gibi ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine, ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulmazlar artık. Sonra, bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler.

(...) — Şunu da bilirsin ki, bu adamlar görünen şekilleri ele alıp bunlar üzerinde *fikir yürütürken asıl düşündükleri bu şekiller değil, bunların benzediği başka şekillerdir. Asıl düşündükleri soyut dörtgen, soyut köşegendir, kendi çizdikleri köşegenler değil, kendi çizdikleri şekilleri ki ayrıca bunların da gölgeleri ve suda görüntüleri vardır — birer yansı olarak kullanır, yalnız düşüncenin görebildiği üstün şekillere varırlar (...) — İşte kavramlar bölümü derken bunları anlıyordum. Düşünce bunları ararken, ilkeye gitmeden varsayımlar kullanmak zorundadır; çünkü, varsayımların üstüne yükselemez. Öbür bölümdeki gölgeleri doğuran nesneleri birer yansı olarak ele alır. Bunları gölgelerden daha ışıklı, daha değerli sayarlar. — Anlıyorum. Geometride ve ona benzer bilimlerde yapıları söylemek istiyorsun. — Şimdi kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim. Burada aklın kendiliğinden dialektika gücü ile kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünü ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye baş vurmaz, kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır." <sup>139</sup> Devlet adlı yapının "Altıncı Kitap"ından buraya aktardığımız bu alıntılar, *diyalektik'te izlenen yol ve yöntemi*, bize tüm açıklığıyla göstermektedir. Bilindiği gibi, biz, bu alıntıların içerdikleri tüm düşünce ve bilgileri, bu alıntılara geçmeden önce, ayrıntılı bir biçimde, gerek yazılı ve gerek tablolar olarak ayrı ayrı inceleyip, irdelemiştik. İşte bu nedenle, bu inceleme ve irdemelerimizi kanıtlamak amacıyla, bu alıntılardan gerekli gördüklerimizi de buraya aktardık. Demek ki alıntılar, inceleme, irdeleme ve tablolarımızın sonucunda ortaya çıkan bir gereksinimdir. Başka bir deyişle, saltık nedenleri olmadan, soyut ve anlamsız bir biçimde, çalışmamızda yer almamaktadırlar.*

Alıntıların ve çalışmamızın açıkça vurguladığı ve ortaya koydukları gibi, diyalektik yol ve yöntem, bizi, "varlık ve kavram bilgisine" ulaştırmaktadır. İşte bu nedenle de, "varsayımlara dayanan" bilimlerin ürünleri olan "bilgilerden daha açık" bilgilere sahip olabilmekteyiz. Çünkü Platon'a göre, bilimlerde "ilkeye" çıkılmadan, yalnızca "varsayımlara" dayanılarak inceleme söz konusudur. İşte, bu önemli özellikten ötürü, en yüce "ilke" ile anlaşılabilir olan nesneleri, bilimler yeteri ölçüde anlayamaz ve bilemezler. Bu çözümlemenin sonucunda da, Platon Sokrates'in ağızıyla, "geometri ve ona benzer bilimlere kavrama değil, çıkarma bilgi" demektedir. Ve bu tür bir "indirgeme-çıkarma bilgiyi" de, "sanı" ile "kavramsal bilgi" arasına yerleştirmektedir. <sup>140</sup>

Demek ki Platon, açık ve seçik bir biçimde, diyalektik yol ve yöntem ile, bilimsel sonuçlara götüren ve yalnızca "varsayımlar"a dayanan yolu, birbirlerinden ayrı, iki yol ve yöntem olarak düşünmektedir. Burada ilginç olan özellik ise, kavramlardan kalıkarak, kavramlardan geçip ve yine başka kavramlara götüren diyalektik yol, varsayımlara dayanan ve bilimlerin kullandıkları yollardan daha güçlü bir yol olarak kabul edilmektedir. Bu da, Platon'un, bu konularda yaptığı karşılaştırmaların getirdiği kesin ve evrensel bir sonuçtur. *KARŞILAŞTIRMANIN GETİRDİĞİ KESİN EVRENSEL SONUÇ*. Ayrıca Platon, tüm bilimleri "çıkarsama bilginin" verilerine dayandırarak, "kavramsal bilgi"den ayrı tutmakta ve daha az güçlü görmektedir. İşte bu nedenle, bilgi sıralamasında, en üste, "en yüksek bölüme" "kavrayış" derken, ikinciye "çıkarsama", üçüncüye de "inanç" demektedir. Bu sıralamanın en sonuna da, "sanı" adını verdiği ve bir tür düşünüş yolu olarak gözüken yolu yerleştirmektedir. <sup>141</sup> İşte bu özel belirlemeler ve adlar, içerdikleri güçlerine göre, birer "düşünüş" ya da "düşünme yollarını" be-

lirtmektedirler.<sup>142</sup> Bu ise, *BİLGİ VERİLERİNE DAYANARAK DÜŞÜNÜŞ YOLLARININ SIRALANMASI GERÇEĞİ'*dir.

**TABLO: DÜŞÜNÜŞ YOLLARI ve BİLGİ TÜRLERİ.**

<u>DUYUMSAL EVREN</u>		<u>USSAL EVREN</u>	
<u>Görülenler ve Algılananlar</u>		<u>Düşünülenler</u>	
<u>NESNELER</u>	1) İmgeler	<u>DÜŞÜNLER</u>	1) Varsayımlar
<u>DÜNYASI</u>	2) Canlılar ve üretilmiş nesneler.	<u>DÜNYASI</u>	2) İdealar
<u>BİLME</u>	1) Sanı	<u>BİLME</u>	1) Gidimli Düşünce ÇI-KARSAMA
<u>TÜRÜ</u>	2) İnanç	<u>TÜRÜ</u>	2) Sezgisel Düşünce KAVRAMA (Düşünce ile görme).

### BİLGİ YÖNTEMİ:<sup>143</sup>

- |  |  |
|--|--|
| 1) TASARIM (Anlıkta – zihinde – canlandırma) | 3) Bilimsel verilere dayanan bilgi. "BİLİMLERİN BİLGİSİ" |
| 2) KANI ve çeşitleri                         | 4) GERÇEK'in BİLGİSİ. "FELSEFİ BİLGİ"                    |

Bilgi verilerine dayanarak, düşünüş (düşünme) yollarının ve bilgi türlerinin sıralanması gerçeği bizi, filozofun, *Devlet* adlı yapıtının "Altıncı Kitap"ında belirttiği uygulama biçimlerine götürdü. Buna göre, Platon'un bir bilimler sınıflanmasına başvurduğunu görüyoruz. Şöyle ki: Anlıksal (zihinsel) oluşturma kökeninde, varsayım aracılığıyla edilecek yöntemi kullanan dört bilim dalı bulunmaktadır: Aritmetik, Geometri, Astronomi ve Müzik. Ayrıca Platon, bu bilim dallarını sıralarken, şu özelliği de belirtmeyi unutmaz; bu bilimlerin, birer bilim olarak kabul edilmesi, biraz önce adı belirtilen yöntemi kullanma koşuluna bağlıdır. Onlar, ancak, eğer bu yöntem kullanılmışsa, birer bilim olma niteliklerini kazanırlar. Burada, Platon'un amacı oldukça açıktır; çünkü, eğer, bu dört bilimin arasına, duyum yolu ile herhangi bir yabancı öge girmişse, onu elemektir. Bu, şu demektir: Kanıtlanması olanaksız olan her bir şeyi, bilim olma özelliğinden yoksun bırakmak ve bilimler arasından çıkarmaktır. Çünkü, bilimlerin niteliklerine baktığımızda, örneğin, aritmetik, bilindiğinin tersine, yalnızca, basit bir alışkanlığın sonucu olan "pazarlık yapmak ya da strateji oluşturmaya yarayan bir tür sayı sayma sanatı olmayıp, buna karşın, sayıları, kendi aralarında ve içlerinde ayırma zorlayan, duyumsal ve sezgisel nesnelerin dışında kalan özerk bir bilimdir.<sup>144</sup> Aynı çözümlemeden kalkarak, yine Platon için, geometri de, yalnızca ölçme ve biçme işlemi değildir.<sup>145</sup> Aynı biçimde, astronomi de, yalnızca, düzensiz devimler doğuran yıldızların gözlemlenmesi ve incelenmesi gerçeği olamaz.<sup>146</sup> Kaldı ki, müzik de, bir müzikçinin, müzik aygıtını dokunma yoluyla uyuma sokan ve bu nedenle de, bu uyumu hazırlayan basit sayısal bağlantıları bilme zorunluluğu değildir.<sup>147</sup> İşte Platon'a



göre, bu dört bilim dalı, bizi, yalnızca varsayımlar yoluyla, gerçek düşünceden kalkmaya hazırlayan, her tür duyumsal ve sezgisel nesnenin dışında bu işlemi gerçekleştiren ve bizi gerçek varlığa doğru götüren, ulaştıran ve bu nedenle de, doğru gerçeklere dayanmamızı sağlayan bilimlerdir. İşte bu bilimlerin, Platon tarafından, evrensel boyutlarda belirli niteliklere göre belirlendirilmeleri, doğrudan doğruya bir yol ve yöntemin oluşturulmasına hazırlıktır.

Bu hazırlık ise, bilimlerin sonucunda ortaya çıkan yol ve yöntemlerin ya da yol ve yöntemlerin –varsayımların yöntemi– sonucunda oluşan bilimlerin, üstüne gelip yerleşecek olan, *Diyalektik*'e hazırlıktır. Gerçek diyalektikçi, Bréhier'in, Platon'da bulunduğu bir deyimle, "*esprit synoptique*"'ın ta kendisidir.<sup>148</sup> Başka bir deyişle, o, bir şeyin tüm ayrıntılarını bir bakışta gören, topluca özetleyen bir bileşimci ve çözümlericidir. Yani, bilimlerin, yalnız kendi boyutlarında ve kapsamlarında görmekten çekinen, buna karşın, bilimler arası doğal ilişkileri arayıp bulan ve varlıkla bağlantısını, varlığa ilişkin bir biçimde (ontolojik) ele alan bir düşünme biçimidir.<sup>149</sup> Bu ise, Platon'a göre, *GERÇEK DİYALEKTİKÇİ'nin TANIMI*'dir. Demek ki, bu işlem Platon felsefesinde doğal olarak, varsayımların her türünü, gerçek tek kaynağa ulaştırabilmektir. Bu da, her şeyi, İYİ'ye dayandırmaktır. Çünkü, ancak, İYİ'nin bilimi aracılığıyla, her tür düşünce ve bilim aydınlatılır ve oradan da GERÇEK'e ulaşılabilir. Çünkü İyi, her tür düşüncenin en erdemli ve en yücesidir. Açıkça görüyoruz ki, Platon felsefesinde diyalektik ve diyalektikçi, kaçınılmaz yazgılarına boyun eğmeye yükümlüdür. Bu yazgı, törebilimin (Ahlâk'ın) evrensel ve zorunlu egemenliğini kabul etmektir. *DİYALEKTİK* ve *DİYALEKTİKÇİ'nin KAÇINILMAZ SONU AHLÂK EGEMENLİĞİ*.

Bu sonuç, bizi, ister istemez, İdealar Kuramı Varsayımı'nın yeniden ele alınıp, bazı belirlemeler yapılmasına götürür.

#### e) İdealar Kuramı'nda Varsayımın Evrensel Önemi ve İdea'nun Doğası İle Yüklendiği İşlevsel Görev Arasındaki Uyuşmazlık Sorunu

Varsayımın önemi ve rolü, İdealar ile olan bağlantısında ele alındığında, bir ölçüde, felsefenin de gelişimi ele alınmaktadır. Biz, daha önce, varsayımı araç olarak kullanan yöntemi ve "Söz" ve "LOGOS" – dayanan yol ile usavurma (akıl yürütme) işleminin nasıl yapıldığını görmüştük. Usavurma işleminde, varsayımlar kesinlikle, sonuçların ortaya çıkmasında etken olma gücüne sahiptirler. Başka bir deyişle, usavurma, kesinlikle sonuçların varsayımlara nasıl dayandıklarını kavrar. İşte bu nedenle, yöntemin, eksik kalmaması için, varsayımların kullanılmasından sonra, bu kez de, onların kendi yapılarında doğru olup olmadıklarının incelenmesi gerekmektedir. Eğer, *Phédon*'da, Platon, İdealar'ı ve İdealar'a katılımı, varsayım niteliğinde ele aldıysa, bunun nedeni oldukça basittir; amaç, fiziksel nedeni ve ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak içindir. Varsayımların gerçek değerini bulmak ve anlamak, bu sorunların çözümüne bağlıdır. Başka bir biçimde söylenirse, bu sorunların irdelenmesi, çözümlenmesi ve açıklık kazanmasından sonra, sıra varsayımların gerçek değerini bulmaya ve anlamaya gelir. Örneğin, *Parménides*'te, filozof, İdealar Kuram'ını, bu tür bir deneye zorunlu kılar. Kuramın incelenmesinden önce, İdealar Kuramı'nın kendisi bir varsayım olarak (gibi) ileri sürülür. Çünkü amaç, bu konuya ilişkin olarak, daha önceden belirlenmiştir: Parménides'in tilmizi olan Zenon'un, "Çokluk"un ("Multiple") varlığına karşı ileri sürdüğü zorlukları yok etmek içindir.<sup>150</sup> *TEK, ÇOK'un KARŞITI'dır. TEK-ÇOK KARŞITLIĞI*.

Sorun şudur gerçekte: Bir yandan İdealar, öteki yandan da bu İdealar'a birer şey olarak katılan, nesneler vardır. Bunların her ikisinin de varlıkları incelendiğinde, sonuçta, aynı bir şeyin, nasıl kolaylıkla "Tek" ve "Çok" olabileceği anlaşılır. Bu bir algılama ve kavrama işlemidir. Çünkü, "Tek" ve "Çok" nitelemeleri ya da belirlemeleri, "şey" in varlığının dışında var olanlardır. Oysa, burada üzerinde önemle durulması gereken özellik şudur: "Şey" olan nesne, aynı zamanda, bu iki niceliksel nitelemeye de katılabilir. Yalnızca ve bu nedene dayanarak, "aynı bir şey" çelişkili bir duruma düşmeksizin ya da yapısına herhangi bir çelişki barındırmaksızın -çelişki göstermeksizin- "benzer" (türdeş) ve "benzemez" (türdeş olmayan), "büyük" ve "küçük" olabilmektedir.

Bu tür bir irdelemeden sonra, Platon bize, Sokrates karşısında gülen yaşlı Parmenides'i göstererek, Sokrates'in ağızından şu çözümlemeyi dile getirmektedir: Parmenides, Zenon'un "Çok" olgusuna ilişkin ve karşı ortaya koyduğu engellerden söz etmeksizin, bu "Çok" olgusunu bir "Çokluk nitelemesi" olarak, kendi yapısı çerçevesinde inceler. Ve ilk önce şu gözlemlerde bulunur; "Şeyler" in İdealar'a katılımı olanaksızdır. Çünkü, eğer, birçok şey, aynı -bir- İdea'ya katılırsa ya da İdea adı verilen tümüyle bunlardan her birinde ise, o zaman, İdea denilen şey, kendi varlığından koparılmış ve bu nedenle de ondan ayrı kılınmış olur. Gerçekte, burada, anlatılmak istenen şudur: İdea, Platon'un savunduğu gibi, "Kendinde ve kendinden ötürü varolan" bir şey olamaz. Yani ve böylece, filozofun tasarımı, daha başından çürütülmektedir. Kaldı ki, İdea'nın kendinden koparılması varsayımı, ancak saçma bir varsayımdır. Ya da, İdea, tüm nesnelerde -şey olarak- yalnızca belli bir ölçüde vardır ve o zaman İdea, kendine özgü parçalarının her birinden -örneğin, küçüklük niteliğini yansıtan İdea- daha büyüktür düşüncesi de, aynı biçimde, saçma bir düşünce olmaktadır.<sup>151</sup> Burada, açıkça görülüyor ki, söz konusu olan, İdealar'ın niteliksel özelliklerinin evrensellik kazanıp kazanmaması sorunudur. Çünkü, İdealar'ın, tüm bilgi türlerinin en üst-yüksek-erdemli düzeyine yerleştirilebilmeleri için, bu evrensellik niteliğini kazanmaları zorunludur. Ayrıca, önemli sorunlardan biri de, İdealar Kuramı'nın oluşturulmasındaki amacın ne olduğunun belirlenmesidir. İşte bu nedenle Platon, saltık bir biçimde, bu amacı, ilk önce kendisi belirler: Belirli bir idea, ancak, o belirli idea olabilmektedir. Yani, başka bir idea olmamaktadır. Ve bu idea da, "tek" yani özgün olma niteliğini içermektedir. Bu görüş, Platon'un ileri sürdüğü bir savdır. Buna bir örnek vermek gerekirse, "büyüklük" niteliğini içeren idea, tüm büyüklük niteliklerini içeren terimlerin en üst düzeyinde bulunmaktadır. Ama, buna karşın, bu niteliklerin bir "birlik" oluşturmaları olanaksızdır. Çünkü, eğer, biz, benzerliklerden ötürü, tüm büyüklük niteliklerini içeren "büyüklüklerin çokluğu" yani birden fazlalığı üstünde bir "kendinde büyüklük" bulabilme ve koyup yerleştirme hakkını kendimizde görürsek, o zaman da, aynı hakka dayanarak, bir başka "kendinde büyüklük" kavramı bulup, onu öteki "büyüklüklerin çokluğu" kavramlarının ve de birinci büyüklük kavramının üstüne yerleştirmeyi uygun buluruz. Ve bu işlem, böylece, sonsuza dek sürüp giden bir işlem olarak karşımıza çıkar.<sup>152</sup> Platon burada, sorunu çözümlemek için bir çıkış yolu aranırken, bu kez, bu arama işleminde, çıkış yolunun, çıkışı olmayan bir yol durumuna dönüşmesini dile getiriyor. Çünkü, işlemin sonsuza dek sürüp gitmesi, ancak böyle bir kanı oluşturmaktadır. İşte bu nedenle de, zorunlu olarak, sorunların doğurdukları başka sorunlara yanıt, yani çözümler aramaya koyulmaktadır. Örneğin, birinci zorluğa yanıt verebilmek için, şu tür bir açıklamada bulunulmaktadır: İdea'ya katılan "şey", zaten idea'da, yani, İdea'nın yapısında bulunan- dır (bulunmaktadır). Demek ki, buna göre, "Bütün" diye nitelediğimiz bir parçası,

"Bütün"de bulunan bir "parça" değildir. Böylece İdea'ya katılan "şey"de, aynen bir önceki belirlememiz gibi, "Bütün" olarak belirlenen bir şeyin bir parçası ya da "Bütün" de bulunan bir "parça" değildir. Ama, buna karşın, "modelinin" aynısı olan bir "portre" gibidir. Böylece Platon, İdea'ya katılan "şey" in, idea'ya tıpatıp benzediğini belirtmektedir. Bu duruma göre, "model" in de "portre" ye benzemesi gerekmektedir; ki, böylece, idea'nın kendisi de "şey" e benzeyebilsin. Oysa, bu sorunsalda söz konusu olan şudur: Aynı nitelmesi ile belirlenen olgu, idealar kuramının ilkelerine dayanarak ve bu ilkelerden kalkarak, belirli bir idea'ya katılımın olduğu yerde ortaya çıkan benzeme olgusudur yalnızca. Demek ki, bu durumda, "şey" in ve idea'nın üstüne bir başka idea yerleştirmek gerekiyor. Çünkü amaç, her iki durumu da içeren ya da her ikisinin de birlikte katılabileceği bir idea oluşturmak (bulmak) ve bu son idea'nın varlığının sonsuza dek sürmesini sağlamaktır. <sup>153</sup>

Tüm bu açıklamaların ortaya çıkarmış olduğu düşün nedir? Ve varılan sonuç nasıl ifade edilebilir?... Bu sorulara yanıt, şöyle verilebilir: Demek ki Platon'a göre, idea'nın oluşum sürecinde ve yapısında, onun doğasıyla (yapısıyla) ve onun yüklendiği görev için belirlenen işlev arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Oysa, bu idea, bilimin nesnesi olmak zorundadır. Üstelik, o, tüm niteliklerinin belirlilik kazanmasına karşın, yine de bizce bilinmemektedir. Bunun nedeni de şöyle açıklanabilir; çünkü, o, bir "kendinde varolandır". "Kendinde varolan" bir şey ise, bizim yapımızda varolamaz. Bu da zorunlu olarak, şu sorunu ortaya çıkarır; "kendinde varolan" bir gerçek, ancak kendinde varolan bir bilim tarafından bilinebilir. İşte bu noktada, us'umuza bir soru geliyor; böyle bir durumda, insan varlığının işlevi nedir ya da ne olabilir? Bu sorunun yanıtını, Platon'da açık ve kesin bir biçimde bulmaktayız: İnsan varlığı bu bilimde, hiçbir işleve sahip değildir. Platon'un burada ulaşmak istediği erek bellidir; insan varlığının, bilimler ortaya çıkmasındaki, evrensel ve saltık rolünü ve işlevini yadsırken, buna karşın, Tanrı'ya her bir şeyi bilebilme yeteneğini kazandırmaktır. Yalnız, bu önemli noktada, zorunlu olarak bir açıklamada bulunmamız gerekiyor: Tanrı'ya, kendinden varolan bir bilim ya da ideaların bilimi niteliğini kazandırmak, ona, bu kez, ideaların dışında kalan şeylerin bilimini reddetmek olmuyor mu?... <sup>154</sup> Bu soruya yanıt, bunun bir reddetme olgusu olduğudur. Bu da bize, *İdealar Kuramı-İnsan varlığı-Tanrı ve Bilim arasındaki Bağlantıyı* vermektedir. İşte, bu açıklamalardan sonra, idealara ilişkin varsayımın değerini hazırlayan düşünceler geçerliliklerini yitirirler ve böylece, idea'nın, "şey"lerin bir açıklaması ve anlatımı olmadığı ve bu nedenle de, katılımın olanaksızlığı vurgulanmaktadır. Katılıma ilişkin kuşkuları, *Phêdon* adlı yapıtta da görmekteyiz. Örneğin, katılımın yapısı üzerine bazı sorular sorulmaktadır: İdea'nın varlığı mı şey'de, ya da şey'in idea ile birleşimi mi düşünülmelidir gibi... <sup>155</sup> Demek ki, idea "Çok"ta "Tek" olma değildir. Çünkü o, sonsuz sayıdaki idealar'a dağılmaktadır. Bu nedenle de, Bilim' in nesnesi olamaz. Çünkü, bizden, saltık ve kesin bir biçimde ayrılmıştır. Böylece, bu açıklamalar ve yanıtlarla, açıkça görüyoruz ki, *Phêdon* adlı diyalogun ortaya koyduğu ve dayandığı varsayımın tüm geçerliliği, çözümlenmesi gereken bir sorun durumuna gelmektedir. Bu da bize, *İDEA'nın DOĞASI (YAPISI) ve YÜKLENDİĞİ İŞLEVSEL GÖREV ARASINDAKİ UYUŞMAZLIK SORUNU*'nu ortaya koymaktadır.

**TABLO : İDEALAR KURAMI VARSAYIMI.**

- 1)  $\left[ \begin{array}{l} \text{İDEALAR KURAMI} \\ \text{İNİN Oluşturul-} \\ \text{ması Olgusu} \end{array} \right] \begin{array}{c} \text{Örgensel} \\ \text{Bağlantı} \\ \text{•} \end{array} \left[ \begin{array}{l} \text{VARSAYIMLA} \\ \text{OLUŞTURMA} \\ \text{OLGUSU Devim} \\ \text{Noktası varsayım} \end{array} \right] \supset \left[ \begin{array}{l} \text{FELSEFENİN} \\ \text{GELİŞİM} \\ \text{OLGUSU} \end{array} \right]$
- 2)  $\left\{ \left[ \begin{array}{l} \text{ÇÖZÜMLEME -İRDE-} \\ \text{LEME YÖNTEMİ} \end{array} \right] \supset \left[ \begin{array}{l} \text{(Varsayım)} \\ \text{Araç olarak} \end{array} \right] \& \left[ \begin{array}{l} \text{(Söz'e dayanma)} \\ \text{LOGOS} \end{array} \right] \right\} \equiv \begin{array}{l} \text{Usavurma} \\ \text{İşlemi.} \end{array}$
- 3)  $\text{USAVURMA İŞLEMİ} \supset \left\{ \left[ \begin{array}{l} \text{VARSAYIMLAR} \\ \text{olma} \\ \text{gücü} \end{array} \right] \begin{array}{c} \text{Etken} \\ \text{= = =} \\ \text{= = =} \end{array} \left[ \begin{array}{l} \text{Sonuçların} \\ \text{Ortaya} \\ \text{Çıkması} \end{array} \right] \right\} \equiv \left[ \begin{array}{l} \text{Sonuçların Var-} \\ \text{sayımlara da-} \\ \text{yanma gerçeği.} \end{array} \right]$

Örneğin, "Phédon" adlı yapıtta:

- 4)  $\left\{ \left[ \begin{array}{l} \text{İDEALAR} \\ \text{KATILIM} \end{array} \right] \& \left[ \begin{array}{l} \text{İDEALAR'a} \\ \text{KATILIM} \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{l} \text{VARSAYIM NİTELİĞİNDE} \\ \text{ELE ALMA} \end{array} \right] \right\} \supset$   
 $\left\{ \left[ \begin{array}{l} \text{NEDEN} \supset \text{(AMAÇ)} \end{array} \right] \equiv \left[ \begin{array}{l} \text{FİZİKSEL NEDEN} \& \text{RUHUN} \\ \text{ÖLÜMSÜZLÜĞÜ, KANITLAMA} \end{array} \right] \right\}$
- 5)  $\left[ \begin{array}{l} \text{((VARSAYIMIN GERÇEK DEĞERİ) \supset (BULMAK \& ANLAMAK))} \\ \text{(SORUNLARIN ÇÖZÜMÜ) \supset (FİZİKSEL \& RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ)} \\ \text{NEDEN} \qquad \qquad \qquad \text{KANITLAMA} \end{array} \right] \equiv$

Örneğin, "Parménides" adlı yapıtta:

- 6)  $\text{İDEALAR KURAMI} \begin{array}{c} \text{Uygulama} \\ \text{= = =} \end{array} \text{DENEY}$
- 7)  $\left\{ \left[ \begin{array}{l} \text{(İDEALAR KURAMI'nın)} \\ \text{İncelenmesi Öncesi} \end{array} \right] \supset \left[ \begin{array}{l} \text{(İDEALAR)} \\ \text{KURAMI} \end{array} \right] \begin{array}{c} \text{İleri sürme} \\ \text{= = =} \\ \text{Olgusu} \end{array} \Rightarrow \text{VARSAYIM} \right\} \equiv$   
 $\text{(BELİRLENMİŞ ÖNCEL AMAÇ)}$
- 8)  $\left\{ \begin{array}{l} \text{İDEALAR} \\ \text{DÜNYASI} \end{array} \supset \left[ \begin{array}{l} \text{İDEALAR DÜNYASINA} \\ \text{KATILAN NESNELER} \end{array} \right] \equiv \text{(ŞEY OLARAK)} \right\} \equiv \left[ \begin{array}{l} \text{AYNI} \\ \text{BİR} \\ \text{ŞEY} \end{array} \right]$   
 $\text{VARLIK I.} \qquad \qquad \qquad \text{VARLIK II.}$
- 9)  $\text{(AYNI BİR ŞEY)} \supset \left[ \begin{array}{l} \text{NİCELİK} \supset \text{(TEK \& ÇOK)} \\ \text{NİTELEMESİ} \supset \text{OLMA} \quad \text{OLMA} \end{array} \right] \text{Gerekli koşul: Aynı zamanda}$
- 10)  $\left\{ \text{(AYNI BİR ŞEY)} \supset \left[ \begin{array}{l} \text{NİCELİK} \supset \text{(TEK \& ÇOK)} \\ \text{NİTELEMESİ} \supset \text{OLMA} \quad \text{OLMA} \end{array} \right] \right\} \equiv \left[ \begin{array}{l} \text{BİR ALGILA-} \\ \text{MA İŞLEMİ} \end{array} \right]$

$$11) \left[ \begin{array}{l} \text{NİCELİK} \\ \text{NİTELEMESİ} \end{array} \supset (\text{TEK OLMA} \& \text{ÇOK OLMA}) \right] \supset \text{EVRENSELLİK} \\ (\text{Evrensel olma gerçeği})$$

$$12) (\text{EVRENSELLİK}) \supset \left( \begin{array}{l} \text{ŞEY'in Varlığının dışında} \\ \text{VAROLMA GERÇEĞİ} \end{array} \right)$$

$$13) (\text{ŞEY} \equiv \text{NESNE}) \equiv [(\text{ŞEY} \supset \text{NESNE}) \& (\text{NESNE} \supset \text{ŞEY}) \supset \\ [(\text{NİCELİK NİTELEMESİ}) \supset (\text{TEK OLMA} \& \text{ÇOK OLMA})]$$

$$14) [(\text{ŞEY} \equiv \text{NESNE}) \supset (\text{EVRENSELLİK})] \equiv (\text{EVRENSEL NESNEL NEDEN})$$

$$15) [(\text{ŞEY} \equiv \text{NESNE}) \supset (\text{EVRENSELLİK})] \supset (\neg \text{ÇELİŞKİ}) \quad \text{Çelişkiyi barındırmama olgusu}$$

$$16) \text{ (14) ve (15) 'e dayanarak; } \quad \text{EVRENSEL NESNEL NEDEN'e dayanarak:}$$

$$17) (\text{ŞEY} \equiv \text{NESNE}) \quad \begin{array}{l} \text{İçerme} \\ \supset \\ \text{ve olma olgusu} \end{array} \left\{ \left[ \begin{array}{l} (\text{BENZER}) \quad \& \quad (\text{BENZEMEZ}) \\ \text{Türdeş} \quad \quad \text{Türdeş} \\ \text{olan} \quad \quad \text{olmayan} \end{array} \right] \& \right. \\ \left. [(\text{BÜYÜK}) \& (\text{KÜÇÜK})] \right.$$

$$18) (\text{ŞEY} \equiv \text{NESNE}) \quad \begin{array}{l} \text{İçerme} \\ \supset \\ \text{ve olma} \\ \text{olgusu} \end{array} [\text{NİTELİKLER} \supset (\text{KARŞITLIK})] \equiv (\neg \text{ÇELİŞKİ})$$

"Parménides"de, Sokrates'in çözümülesi: "ÇOK" olma olgusunun bir "ÇOKLUK

NİTELEMESİ" olarak, kendi yapısında incelenmesi.

$$19) \text{ IDEALAR} \quad \begin{array}{l} \text{Olanaksızlık} \\ \supset \\ \text{VARLIK I.} \end{array} \left[ \begin{array}{l} (\text{İdealar Dünyasına}) \equiv (\text{ŞEY olarak}) \\ \text{Katılan Nesneler} \end{array} \right] \quad \text{VARLIK II.} \quad \text{(8)'in reddedilmesi.}$$

$$20) [(\text{İDEA} \supset \text{ŞEY'ler}) \equiv (\text{ŞEY'ler} \supset \text{İDEA})] \supset (\text{Tümüyle Katılım olgusu}) \\ \equiv \text{İDEA} \supset [(\text{Kendi Varlığından Koparılma}) \& (\text{Kendi Varlığından Ayrılmış olma})]$$

$$21) \text{İDEA} \not\equiv (\text{Kendinde} \& \text{Kendinden} \quad \text{Platon'un savunduğunun tam tersi. Böylece,} \\ \text{ötürü varolan} \quad \text{Platon'un tasarımı başından çürütülüyor.} \\ \text{Bu bir geçersiz ve saçma varsayımdır.} \\ \text{(İdea'nın kendi varlığından koparılması).}$$

BİRİNCİ GEÇERSİZ VARSAYIM.

$$22) \left\{ [(\text{İDEA} \supset \text{ŞEY'ler}) \equiv (\text{ŞEY'ler} \supset \text{İDEA})] \supset (\text{BELLİ BİR ölçüde}) \right\} \equiv \\ \text{katılım olgusu} \quad \left\{ \text{İDEA} \supset \left[ (\text{kendi özgün parçalarının Herbi-} \supset (\text{Küçüklük Niteliğini}) \right] \right\} \\ \text{rinin yapısında varolması olgusu.)} \quad \text{yansıtan İdea}$$

23) (Küçük Niteliğini Yansıtan İdea)  $\supset$  (İDEALAR'ın Evrensel Varlığı) *İKİNCİ GEÇERSİZ VARSAYIM*

24) SORUNSAZ  $\supset$  İDEALAR'ın Evrensellik kazanması *ÖZELLİK I.*

25) İDEALAR'ın Niteliksel Özellikleri  $\xrightarrow[\text{Olgusu}]{\text{Zorunluluk}}$  EVRENSELLİK *ÖZELLİK II.*

Platon'un savı: İDEALAR KURAMI'nın oluşturulmasında amaç.

26) Belirli bir İDEA  $\supset$  Belirli bir İDEA  
 Belirli bir İDEA  $\equiv$  Belirli bir İDEA (Özdeşlik İlkesi)  
 27) İDEA  $\supset$  (TEK olma Niteliği) (TEK OLMA İLKESİ)

ÖRNEK:

28) İDEA  $\supset$  (BÜYÜKLÜK Niteliği)  
 BÜYÜKLÜK NİTELİĞİ  $\supset$  (Tüm Büyüklük Nitelikleri)  
 İDEA  $\supset$  (Tüm Büyüklük Nitelikleri)  
 İDEA  $\supset$  (Büyüklük Niteliğinin Evrensel Kavramı) Sonuç ve Amaç

Bu Tür Platoncu Evrensellik Kavramına Karşı Çıkma:

29) (Tüm Büyüklük Nitelikleri Ardıllaşması)  $\nrightarrow$  (Birlik Evrensel Niteliği Olgusu)  
 30) Tüm Büyüklük Nitelikleri  $\supset$  Büyüklüklerin Çokluğu  
 31) "Kendinde Büyüklük" Nitelemesi  $\supset$  Büyüklüklerin Çokluğu.  
 32) "Kendinde Büyüklük"  $\supset$  Tüm Büyüklük Nitelikleri  
 33) ("Bir Başka Kendinde Büyüklük Kavramı Yaratma Olgusu")  $\supset$   
 ("Kendinde Büyüklük" & "Tüm Büyüklük Nitelikleri Çokluğu")  
 34) ("Bir Başka Kendinde Büyüklük Kavramı  $\supset \infty$  (Sonsuzluğu  
 Yaratma Olgusu") İçerir)  
 35) SONSUZLUK  $\supset$  (Çözümü aranan sorunsalın) (Usavurma İşleminde ve Var-  
 çıkış yollarını kapar sayımla Çözümlemede tıka-  
 nıklık)

Tıkanıklığı gideren iki yanıt ve Kuramı oluşturacak olan çözüm:

(Platon'a göre)

36) İDEA'da bulunmak olgusu  $\supset$  İDEA'ya katılan "ŞEY"  
 37) İDEA'ya katılan ŞEY  $\nsubseteq$  ("BÜTÜN'ün bir PARÇASI" & "BÜTÜN"de  
 bulunan bir "PARÇA")  
 38) İDEA'ya katılan ŞEY  $\equiv$  ("MODEL"  $\supset$  "PORTRE")

39) İDEA'ya katılan ŞEY  $\supset$  İDEA'ya tıpatıp BENZEME (İdea'ya katılan ŞEY'in olgusu özelliği)

40) "MODEL"  $\xrightleftharpoons[\text{Olgusu}]{\text{Benzeme}}$  "PORTRE"

41) İDEA  $\xrightleftharpoons[\text{Olgusu}]{\text{Benzeme}}$  (ŞEY  $\equiv$  NESNE)

42) (İDEA  $\supset$  ŞEY'ler)  $\equiv$  (ŞEY'ler  $\supset$  İDEA)  $\supset$  (Tümüyle Katılma  $\equiv$  Olgusu)

İDEA  $\nsubseteq$  (Kendi Varlığından Koparılmaz) & (Kendi Varlığından ayrılmış olma) GEÇERLİ SONUÇ I.

43) İDEA  $\equiv$  (KENDİNDE & KENDİNDEN ÖTÜRÜ VAROLAN) GEÇERLİ SONUÇ II.

f) Diyalektik Değişimin Platoncu Bir Biçimde Belirlenmesi Olgusu:  
Diyalektğin İşlerliğinde Yöntem Değişikliği ve Uzlaşma Olgusu,  
Kavramsal ve Yargısal Özellik.

*Thēētēte* adlı diyalogta, Platon, kavramların anlatımı ve açıklanması sorununa yeniden eğilir. Böylece, onların tümünün bir tür "revizyonunu" yapar. Bu, bir tür, kavramlar sorununun yeniden gözden geçirilişidir. Çünkü, sözünü ettiği bu kavramlar, öbür filozofların, bilimlere ilişkin olarak ortaya koydukları kavramlardır. Ayrıca, bunlarla bağlantılı olarak, bilimlerin tanımlarını veren yeni tasarımlara da yer verilmektedir, bu sorunsalda. Örneğin, Platon, ilk önce, duyum bilimdir diyenleri ele alır. <sup>156</sup> Çünkü, buna karşın, *Devlet*'te, duyumların Bilim'in nesnesi olamayacağını vurgulamaktadır. <sup>157</sup> Filozofa göre, duyumlar, karşıt ve çelişkili öğeleri barındırdığından, güçlenen ve zayıflayan bir özellik yansıtır ve yansıttıklarından ötürü de, Bilim'in nesnesini oluşturamazlar. Bu nedenle, bu vurgulamayı, kesin ve saltık bir kanıyla dile getirmektedir. İşte, *Thēētēte*'te, bu kanıyı ve savı doğrudan ve açık bir biçimde göstermektedir. Gerçekte, burada, özel bir duyum ve algılama olgusuna (durumuna) karşı savaş açılmaktadır. Bu savaş, daha çok, ince hesaplar peşinden koşan, bu nedenle de, amaçlarını gerçekleştirmek için Herakleitos ve Protagoras'ın yollarını izleyen filozoflara karşı yönelmektedir. Şu alıntıdaki sözler, bize bu izlenimi vermektedir: "Sokrates. - Şimdi bu şeylere alıştırılmamışlardan kimsenin bizi dinlememesi için dikkatli ol. Bunlar o kimselerdir ki varlığı yalnız elle tutabildiklerine dayandırır; buna karşılık eylemleri, oluşu, bütün başka gözle görülemeyen şeyleri varlık saymazlar." "Sokrates. - ... Şimdi sana sırlarını açığa vurmak istediğim insanlar ise çok incedirler. Demin konuştuklarımızın bağlı olduğu ana ilke onlara göre, şudur: Evren harekettir, hareketten başka bir şey değildir. Fakat hareketin iki nevi vardır; bunların her ikisi de nicelik bakımından sınırlıdır, iç yapıları bakımından ise biri etki, öteki edilgidir. Bunların iştirakinden ve karşılıklı temaslarından sınırsız sayıda mahsuller meydana gelir, fakat bu, biri algılanmış olan öteki algı olmak üzere daime çift çift olur, bunlar daima algılananla aynı zamanda meydana çıkar

ve vücuda gelirler. Algılar için görmek, işitmek, koklamak, soğukluk, sıcaklık, bunların neticesi olarak da haz, acı, hırs ve korku gibi sözlerimiz vardır; hiç adları olmayan algıların sayısı sonsuzdur; adları olanlar ise bir yığındır. Algılananlar ise, daima ayrı ayrı algılara tekabül ederler; türlü görme algılarına türlü renkler, işitme algılarına sesler, öteki algılara yakınlıkları bakımından bağlı oldukları başka algılanmışlar tekabül ederler. Bu mythos'un yukarda söylenenler gözönünde tutulunca, manası ne oluyor, Theodoras farkediyor musun? Theaitetos.- Tamamiyle edemiyorum Sokrates. Sokrates.- Fakat bu mythos'un iyi bir neticeye varıp varmadığına dikkat et. Çünkü onun demek istediği, söylendiği gibi her şeyin hareket ettiğidir. Halbuki bu hareketlerin içinde hızlilik ve yavaşlık vardır. Bütün yavaş hareketler, aynı yere ve yaklaşan şeye doğru hareket ederler. Bu yaklaşmalardan bir şey meydana getirirler; böylece meydana getirilen ise, daha hızlıdır. Çünkü yer değiştirir, hareketi de bundan ibarettir.(...) Öteki algılar için, sertlik, ısı, hepsi için de, aynı varsayım, yani, biraz önce söylediğimiz gibi, hiçbir şeyin kendisinden ve kendiliğinden var olmadığı, her şeyin ve bütün niteliklerini karşılıklı temaslardaki hareket sonunda olduğu varsayımı, doğrudur. Zira onların söylediklerine bakılırsa, hiç birinin edenle edilenin birer varlık olduğunu kabul ettiğini tesbit edemeyiz. Çünkü ne eden, edilenle birleşmeden önce böyle bir şeydir, ne de edilen edene raslamadan bir şeydir. Bundan başka bir şeyle, eden olarak birleşen bir şey, başka taraftan başka bir şeye rasladığında, edilen olarak da görünür. Bütün bunlardan çıkan netice şudur ki, başlangıçta da söylediğimiz gibi, hiçbir şey kendinden ve kendiliğinden bir şey değildir. Aksine her şey daima başka bir şeye nispetle olur. Daha ziyade alışkanlık ve dikkatsizlik yüzünden kullanmağa mecbur olduğumuz varlık sözü kökünden kazımalıdır. Buna karşılık, bilgiler gibi konuşmak isteniliyorsa, hiçbir zaman "bir şey", "herhangi bir şeye", "buna", "bu", "şu", gibi veya sabit bir şey gösteren başka sözleri kullanmamalı, fakat "olmakta bulunmak", "yapmakta bulunmak" "yok olmakta bulunmak", "değişmekte olmak", sözlerini kullanmalı. Zira bir kimse sözleriyle bir şeyi sabit imiş gibi göstermeğe kalkarsa, kolaylıkla çürütülebilecektir. Teker teker şeylerin de birçok şeylerin de tek bir kavramda toplanması -bu toplamalara verilen ad, ister insan, ister taş olsun, ister filan hayvan, veya filan nevin adı olsun- aynı şekilde ifade edilmelidir." <sup>158</sup> Platon, söylence (efsane-mythos) sözcüğüyle, burada, görecilerin (relativistes) kuramlarını belirlemek istemektedir. Bu uzun alıntıda hiç kuşkusuz, Herakleitos ve Protagoras'ın kavramlarını sergileyen düşünceler irdelenmektedir; bu düşünceler de şu belirlemelere dayanmaktadır: İnsan varlığı, her tür tanıma, bilme ve kavramayı, kendi bilincinde, ancak, duyum yollarıyla elde eder. Eğer, Protagoras, insanoğlunun "her şeyin ölçüsü" olarak belirliyorsa, savını, özellikle bu anlatıma dayanarak ve bu anlatımdan yararlanarak, oluşturmaktadır. <sup>159</sup>

Bu formüllendirmede dile getirilen ise devimselliktir; örneğin, sürekli bir devim içinde olan bu dünyada, durallık ve durmak olgusu yalnızca ölüm olabilir. Hiç kuşkusuz bu da, varlığı, bu nedenle de tanımayı, bilmeyi ve kavramayı yok edecektir. İşte, bu görüşten kalkılarak, Platon'un yapıtında "duyumsal nitelikler ve duyuş (seziş)" olgusunun oluşması dile getirilmektedir: Şöyle ki, nasıl ki, kıvılcım, iki şeyin yapısının sürtüşmesiyle elde edilir ise, aynı olgu nedeniyle de, duyumsal nitelikler ve duyuş (seziş) belli bir ögenin bize değmesiyle doğmaktadır. Ayrıca, duyumlar aynı anda doğarlar ve birbirleriyle varlıksal (ontolojik) bağlantıdadırlar. Bu nedenle biri olmaksızın öteki hiçbir şey ifade etmez. <sup>160</sup> Burada anlatılmak istenen, hiçbir niceliğin kendiliğinden ve kendinde varolan bir gerçek olamayacağı gerçeğidir. Çünkü, hiçbir seziş dural değildir. Evrensel devim içinde bulunduğu sürece, duyumlar, sezgiler ve nitelikler, her bir



an, tümüyle bütünsel bir gerçekliğe sahiptirler. Ama, bunun yanı sıra, her an, başka bir oluşuma yer vermek için kaybolurlar. İşte, eski İyonyalı fizikçiler, evrensel devimle ilgili olarak bu tür görüşler ileri sürmüşlerdir. Ve buradaki tanımların ve kavramların çözümlenmesinde sokratesçi tartışma biçimi, yeterli olamamaktadır. Çünkü bu tür bir tartışma, yalnızca ve ancak bazı sabit tasarımlardan ve konutlardan (postulat) kalkmayı öngörmektedir. Ayrıca, ne zaman ki, rakibin verileri sezinlenip yanıtlanacak, rakip, tartışma alanından kaçmaktadır ya da konuyu saptırmaktadır.

İşte bu nedenle, Platon, rakiplerinin gücünü ölçmek ve bu gücü somut bir biçimde ortaya çıkartmak için, duyum yoluyla algılanan şeylerin, insan varlığına verebilecekleri bilgilerin kesin olmaları savına karşı olmamakla birlikte, yine de, basit bazı gözlemleri saf dışı bırakarak konuyu irdelemek ister. Örneğin, Protagoras'ın, kendisinin dışındakileri, yani başkalarını eğitime hakkı yoktur. Platon'a göre, böyle bir yargıya varmanın nedeni de şudur: İnsan varlığı, "her şeyin ölçüsü" olduğuna göre ve bu konuma dayanarak, insan varlıklarından her biri, en az bir öteki kadar "erdemli"dir. Bu anlam, gerçekte, Kant'ın Ahlâk (Törebilim) felsefesini köklü bir biçimde derinden etkileyen eski Yunan felsefesindeki evrensel boyutlarda belirlenen insan varlığını, yine evrensel bir ölçü-birim olarak ele alma olgusudur. Çünkü, Kant, Ahlâk bilimini (Törebilimi) "her şeyin ölçüsü" olduğuna inandığı insan istemi (irade)'nin ürettiği, kuramsal kaynaklı uygulama, gelenek ve gönereklere dayanan kesin buyruklar (imperatifs) ve ölçüler (maximes) üzerine kurar. Demek ki burada, tek ölçü, insan varlığı ve onun özgür iradesidir, ("la volonte libre"). <sup>163</sup> Buna karşın, ahlâk bilimsel kantçı kuram ve uygulamalar, Hegel tarafından saltık bir eleştiriye uğrayacaklardır. <sup>164</sup>

Oysa, Platon ve Protagoras arasındaki, -insan varlığının evrensel niteliğine ilişkin olarak ortaya çıkan- görüş ayrılığının nedeni, insan varlığının törebilimsel olarak eğitilmesinin bir gereklilik olup olmadığı sorunudur. Çünkü, Protagoras'a göre, törebilimsel eğitim, tek başına başarıya ulaşamaz ve bu nedenle de bir zorunluluk değildir. İnsan varlığını eğitmek ise, bilimsel verilerle gerçekleştirilecektir. Oysa, Platon, bunun tam tersini savunmaktadır: Onun için, en önemli olan, bilimsel evrenin yanında, ahlâksal bir evren de yaratmaktır. Çünkü, yalnızca orada, insan varlığı, kendi benliğini, özgünlüğünü ve özgürlüğünü bulmaktadır. -(Aynı görüşün Kant ve Hegel'e etkisi köklü ve saltık bir biçimde, *Saf Us'un Eleştirisi ve Tin'in Olgusu-Bilim'i ve Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri*'nde görülmektedir.)- İşte Platon'un bu görüşü, "Nesnel Düşüncelilik" (İdealisme Objectif) insan varlığıyla ilgili en önemli *varlıksal bir belirlemesidir*. ("Determinisme Ontologique"). Bu, *VARLIK'ı, AHLAK BİLİM çerçevesinde, belli verilere oturarak BELİRLEME ve TANIMLAMA OLGUSU*'dur. Ayrıca, bu, *Sokrates-Platon-Kant ve Hegel evrimsel bağlantılar çizgisini ve sürecini ortaya çıkaran bir özelliktir*. Bu görüşün gerçekleştirmek istediği amaç, açık ve seçik bir amaçtır: "Erdemli" olma, insan varlığı için, ahlâksal dünyada evrensel bir niteliktir. İşte bu nedenle de amaç, hiç kuşkusuz, bireyi erdem yoluyla, bir yanıştan bir doğruya geçirmektir. Eğer bu işlem, yanıştan doğruya geçirme bilgilerine sahip olmamaktan ötürü gerçekleşmiyor ise, o zaman zararlı düşünceler elenir ve onların yerlerine yararlı düşünceler getirilerek, yine de, erdemli olmanın kendine özgü önemli rolü pekiştirilir. Böylece Platon burada, zararlı düşüncelerin elenmeleri ve yerlerine yararlı düşüncelerin getirilmelerini önerirken, bu işlemi de ancak bir tür diyalektiksel bir işlemle yapmayı da öngörmektedir. Çünkü söz konusu olan, ilk önce eleme ve daha sonra da bunun yerine yeniden getirme olgusudur. İşte bu tür olgularda, ancak diyalektiğin içinde yer alırlar. <sup>165</sup>

Şimdi, buraya aktaracağımız bir alıntı, bu durumu ve özelliği, karşılıklı konuşma biçimi içinde, oldukça gerçekçi bir dile getirilmeyle, bize yansıtacaktır: "Sokrates.- Fakat ben yalnız başıma bir nitelik kazanamadığım gibi, herhangi bir şey de, yalnız başına belirli bir nitelik kazanamaz. (...)-Fakat ben algılayan olduğuma göre, bir şeyle münasebette olmam gerekir, zira bir şeyi algılamadan algılayan olunamaz (...)-Böyle olunca, zannıma göre, ancak bu karşılıklı münasebetlerdir ki, o ve ben, varsak varlığını, oluyorsak oluşumuza sahip oluruz. Onun varlığını ve benimkini zorunluluk birbirine bağlar, fakat onları ne yabancı bir şeye ne de tercihan bize bağlar. (...) İşte meydana koyduğumuz kanıtlara göre kendinden ve kendiliğinden hiçbir şey hakkında varlık ve olmak sözlerini kullanmamalıyız, başkasının da kullanmasına müsaade etmemeliyiz. (...) -Madem ki bana tesir eden şey, benim içindir ve başka biri için değildir, o halde ben de şüphesiz onu algılayanım; başka biri değilim. (...) -Öyleyse bana göre kendi algım gerçektir; çünkü o daima benim varlığına dayanır hem ben Protagoras'a göre, benim için varolanın, varolduğu, var olmayanın da varolmadığı hakkında hüküm veririm. (...) - (...), algılayan olmaklığımdan ötürü aynı zamanda ele alınan şeyleri bilen de olmam gerekmez mi? (...) -Öyleyse bilgi algıdan başka bir şey değildir demekle tamamiyle haklı imişsin, ve Hemeros'la Herakleitos, bütün peşlerindekilerle birlikte, her şey akar, sular gibi hareket eder, Protagoras ise "insan her şeyin ölçüsüdür, ve Theaitetos, bu fikirlerle dayanarak, "bilgi algıdır" dediklerinde tamamiyle aynı şeyi söylemek istiyorlar. Böyle değil mi Theaitetos? Diyelim ki bu netice, senin yeni doğmuş çocuğundur, ben de onun ebesiyim. Ne dersin? Theodoras.- Evet, öyledir Sokrates. (...) -Sokrates.- Biliyor musun, Theodoros, dostun Protagoras'ta neyi iyice kavrayamıyorum? Theodoros.- Neyi? Sokrates.- Yoksa o, bir kimsenin tasarladığı şeyin aynı zamanda gerçek olduğunu göstermekle benim çok hoşuma giden şeyler söylemiştir. Fakat sözünün başlangıcı beni şaşırttı. Neden Protagoras Hakikat'inin başlangıcında "bütün şeylerin ölçüsü domuzdur" veya hayvandır veya algı sahibi varlıkların aşağılık cinsinden herhangi biridir demedi? (...) Çünkü bir kimsenin algılarına dayanarak düşündüğü şeyler doğru oluyorsa, ve madem ki bir kimsenin hem algıları hakkında doğru bir hüküm vermeye, hem oyların doğruluğu veya yanlışlığı hakkında incelemede bulunmaya başka birinin hakkı yoktur; aksine: çoğu zaman, söylediğimiz gibi, bu fikirler ancak, herkesin kendisi için ise, bunların hepsi ve doğru ve gerçek ise, başkalarına bu kadar yüksek para karşılığı ders veren Protagoras nasıl bilge olur; sonra herkes kendi bilgeliğinin ölçüsü olduğuna göre, zekâ keskinliği bakımından daha noksan olan bizler neden onun derslerine gitmeğe mecbur olalım, dostum? (...), Protagoras'ın Hakikat'ı hakikat oldukça ve bir lâtife olarak anlaşılmadıkça, herkes için doğru olan bu iki yönden doğru fikirlerle oyların incelenmesi ve çürütülmesi, uzun ve sonsuz bir gevezelik olur, öyle değil mi?...<sup>166</sup> Theaitetos'tan aktardığımız bu alıntıda, Protagoras ve Herakleitos'la ilgili olarak, Sokrates'in ağzından, Platon görüşünün yansımaları buluyoruz. Platon, sokrates aracılığıyla, Protagoras, Herakleitos ve Theaitetos savlarını biraraya getirip, uzlaştırmaya ve aynı sonuca dayandırmaya çalışmaktadır.

Çünkü, Platon'un amacı, Bilgi'nin tanımında ve kaynağında kesin verilere sahip olmak istemesidir. Bunun için de, *diyalektik bir yol izlemektedir*. Bu yol, bu alıntıda da görüldüğü gibi, *usun bir işlevi olarak, doğurtma işlemi biçiminde belirleniyor*. Ve bu işlemin sonunda, bilgi türleri, bilginin kaynağı ve bilginin tanımı, tüm ortak evrensel görüşleri içererek, bize, bu konuda, genel bir belirlemeye gitme olanağını sağlamış olacaktırlar. Bu işlem ise, *TÜMEVARIM İŞLEMİ'*nden başka bir şey değildir. Ayrıca bunun yanı sıra, Bilgi türü-Özne-Nesne ilişkileri dile getirilerek, sokratesçi görüşle birlik-

te dört ayrı görüş uzlaştırılıp, aynı sonuca dayandırılıyor. İşte bu işlemlerde, Sokrates, yani Platon, Protagoras'ı çürütme tutkusuna, kendisini kaçınılmaz bir biçimde kaptırıyor. Gerçekte, Sokrates, Protagoras'ın, insan varlığı "her şeyin ölçüsüdür" gerçeğini çürütmeye çalışırken -ki bu görüş saltıkçı bir görüştür, oysa diyalektikte saltık olan bir tek şey vardır, o da değişkenlik ve değişim olgusudur, yani her şey saltık bir biçimde değişmektedir ilkesidir- diyalektiğin belirttiğimiz bu görecelik ilkesini saltık bir biçimde kanıtlamaktadır. Ve böylece, Sokrates, daha önceki kendi görüşünü -bilgi ve ahlâk (törebilim) öğretilir- çürütmektedir. Demek ki, Sokrates, Protagoras'ı yadsırken, onu bu kez haklı kılmaktadır. Çünkü, daha önceki sayfalarda da gösterdiğimiz gibi, Protagoras, ahlâk'ın öğretilmeyeceğini, ancak bilgi türünden verilerin öğretilebileceğini savunmaktadır.<sup>167</sup>

Demek ki, Platon, Protagoras'ın, insan varlığını, bilginin elde edilmesi işleminde temele yerleştirmesini çürütmek için, onu sonuna dek izler. Çünkü, Platon'a göre, eğer, insanoğlu "her şeyin ölçüsü" ise, tüm insan varlıklarının öznel yapıdaki düşüncelerini de hesaba katmak gerekmektedir. Oysa, örneğin, insanların tümü maddeyi incelerken yanılmaktan korkmaktadırlar. Çünkü, yine Platon'a göre insanlar, bu alanda yetersiz olduklarını bilmekteler ve bu nedenle de bu konuda bilgi sahibi olanlara zorunlu olarak başvurmaktadırlar. Platon'un, tüm bu düşünceleri böyle sıralamasının nedeni şudur gerçekte: Platon'un böylece, Protagoras'ın kendi düşünceleriyle tutarlı olabilmesini, yine kendisinin (Protagoras'ın) yanılığını ortaya koymasıyla eşdeğer tutuyor. Bu konuda, kanıt olarak da şu verileri sıralıyor: İnsanoğlunun, hükümdarların ve efendilerin varlığını kabul etmesi, ve doktorların varlığının nedeni ise, onların, her bir bireyden, -törlü hastalıklara ilişkin- daha bilgili olmaları olguları, bize, Protagoras'ın bu konuda, ne denli bir yanılığın içinde bulunduğunu göstermeye yetmektedir. Ayrıca, tüm bu belirlemelerin yanı sıra, Devlet için, hangi şeyin daha yararlı ya da zararlı olduğuna ilgili kararların verilmesinde zorunlu olarak ortaya çıkan politik danışmanların varlığı da, bilginin kaynağı ve türü konusunda, Platon tarafından, Protagoras'ı çürütmeye yeter" gözükmektedir.<sup>168</sup> Açıkça görüyoruz ki, bu savlarda söz konusu olan, bilginin kaynağının ne olduğu sorunudur: Protagoras'a göre, bu, insan varlığı ve bu nedenle de, duyular yoluyla algılanan verilerdir. Bu sav, İdealar Kuramı'nı çürütmeye yönelik, karşı bir savdır -(karşı-sav). Oysa buna karşın, Platon, bilginin kaynağını ve yararlı ya da zararlı olarak kabul edilen bir bilginin ayırımının nedenini, duyulara dayandırmak istememektedir. Başka bir deyişle, Protagoras'ın, insan varlığı "her şeyin ölçüsüdür" savını, insan varlığı bilginin ölçüsü değildir savına dönüştürmeye çalışmaktadır. Ve bundan dolayı da, İdealar Kuramı güç kazanacaktır. Yani, buradaki çatışma ve savaşım, İdealar Kuramı'nın bilginin kaynağında bulunup bulunmaması ve evrensellik kazanıp kazanmamasıyla ilgilidir. Böylece Platon, Nesnel Düşünceliliği egemen kılmak için, bu savaşımı, kendi lehine olumlu bir biçimde çevirmeye çaba göstermektedir. İşte, bu üç ayrı görüşü de -Protagoras-Herakleitos-Theaitetos- uzlaştırmak istemesi, bu çabanın bir kanıtıdır. Demek ki, *Platon, diyalektiği, karşıtların çatışmasına karşılık, uzlaştırma ilkesini uygulamaktadır. Yani, bu kez, yeni sav, karşıtların savaşımı ilkesinden doğmak yerine, savların BİLEŞİMİN'den ortaya çıkmaktadır.* Bu da, Nesnel Düşünceli Platon felsefesi-ne özgü bir özelliktir. Demek ki, *saltık ve kesin sonuç, uzlaşma olgusundan çıkmaktadır*, bu felsefede. İşte bu özgün özellik te, ilkel maddeci metafizikçi idealist Herakleitos'un tam tersine, *diyalektiğin işlerliğinden, bilinçli bir biçimde gerçekleştirilen bir yöntem değişikliğidir. DİYALEKTİK DEĞİŞİMİN* Platoncu bir biçimde *BELİRLENMESİ OLGUSU*.

Tüm bu düşünce ve belirlemelere karşın Protagoras, bu kez Sokrates'in tam tersine, duyumsal yolla algılanan veriler üzerine bilimi kurmak istemektedir. Çünkü, oluşturulacak olan bu bilime, geleceğin bilimi gözüyle bakmaktadır. Ve ayrıca, gelecekteki bilgisel ve bilimsel gelişmelerin muştulayıcısı olarak da, bu savı desteklemektedir. Bu sava göre, duyumun kesin varlığının bilincine varmak, ancak onu, o anda algılayana dayanmaktadır. Başka bir deyimle, yalnızca, duyumu algılayan, onun varlığını anlar. -Bu anlatımla, açık bir biçimde, varoluşçuluğun gelecekteki ilk simgelerinin haber verilmesine tanık oluyoruz.<sup>169</sup> Platon ise, bu görüşü şöyle yanıtlamaktadır: Devinen bir nesneden söz etmek ve onun bize yansıttığı gerçeği dile getirmek, devimi durdurmak ya da duyumları devingen duruma geçirmek gibi olguların oluşturdukları gerçekleri yadsımak olanaksızdır. Burada açıkça belirtildiği gibi, Platon, böylelikle Herakleitos, Protagoras ve Theaitetos'un görüşlerini paylaşmış oluyor. Yalnız onlardan şu özellikle ayrılıyor: Demek ki Platon'a göre, bu ilk savın belirlmesine karşın, yine de, yalnızca, hem görüleni ve hem de bilineni söylemek yeterli olamaz. Onların yeterli olduklarını savunmak hakkına da sahip olmadığımızı vurgular ayrıca Platon. Çünkü ona göre, duyumlar aracılığıyla elde edilen verilerden doğan algıları salt gerçek yerine koymak ya da salt gerçekle karıştırmak kesinlikle yanlıştır. Üstelik, salt gerçek olduğunu kabul etsek bile ve onu söyleyebilmek için, zorunlu olan ve ilk önce ortaya çıkan ve belirlenen şu andaki durum yerine -yani algımanın sonucunda ortaya çıkan durum - başka bir durum oluşacaktır.<sup>170</sup>

Platon'un yanıtında, salt bir değişimin dile getirildiğini görüyoruz: Bu, belli bir somut durumdan başka bir somut durumun doğması olgusudur. Bu da, diyalektiğin içerdiği önemli bir özelliktir. Yalnız burada göze çarpan çelişki şudur: Platon, değişimi ve değişkenliği, İdealar'ın yapısı ve kavranılması için anlamsız ve yersiz bulurken, bu kez, duyumlarla ilgili olarak kendi savını desteklemek ve Protagoras-Herakleitos görüşünü çürütmek için, aynı değişkenlik ve değişim evrensel özelliklerine başvurmaktadır. Bu da, diyalektiğin kavranması ve anlaşılmasıyla ilgili olarak, duyumların gerçekle bağlantısının anlatımından ortaya çıkan kesin çelişkilerden yalnızca biridir. Bu çelişki, Platon'un yorum biçiminden ileri gelmektedir. Bu noktada, açıkça tanık oluyoruz ki, Platon, İdealar'ın içerdikleri nitelikler çerçevesinde, salt gerçekle bağlantı kurabilmek için ve salt gerçeği bu ideaların bir ürünü olarak somutlaştırmak amacıyla, değişme olgusunu yadsırken, buna karşın bu kez, duyumların gerçeği veremeyeceğini kanıtlamak nedeniyle, değişme olgusuna başvurmaktadır. Oysa, diyalektik oluşum, değişme olgusunu içeren bir oluşumdur. İdealar'da değişme olgusuna, yani diyalektik oluşuma rastlamazken, bunun tam tersine, duyularla ilgili anlatımda bu değişme olgusuna rastlamaktayız.<sup>171</sup> İşte bu nedenle, şöyle bir sorunla karşılaşırız Platon'da: Neden duyumlar değişkenlik ve değişim olgusu çerçevesinde oluşmaktadırlar da, İdealar, bu çerçeve dışında kalırlar? Bu sorunun yanıtı şu biçimde verilebilir: Çünkü, İdealar'a ve onların yansıttıkları gerçeğe, saltık bir biçimde saltıklık kazandırmak istenmektedir. Kaldı ki, böyle bir yanıt, tek başına yeterli değildir. Çünkü, duyumların varlığı ve duyumların oluşturdukları evren de saltık bir GERÇEK'tir. Ayrıca, bu iki evreni, yani bilim ve duyum evrenini birbirinden kopuk ve ayrı düşünmek olanaksızdır. Üstelik, Gerçek ya da Salt Gerçek bu iki evrenin bağlantısından doğmaktadır. Tüm bunların yanı sıra, iki ayrı evren olmayıp, tek bir evren vardır. -(Böyle bir ayırımı, Platon'un etkisinden ötürü, Kant felsefesinde de buluyoruz. Yalnız, Kant'taki bu ayırımı, Hegel, ağır bir biçimde eleştirir.)-<sup>172</sup>

İşte, böyle bir ayırımı, Platon, saltık ve kesin bir ayırım olarak belirlediğinden, bilgiyle duyum bağlantısını tümüyle de olmasa, yine de yadsır. Çünkü, ona göre Bilmek, duyum yoluyla algılamak ve sezmek olamaz. Yani, bilmek olgusu, duyumsal bir olgu değildir. Ve bu kanıyı geçerli kılmak için, usun gerçekleştirdiği sonuçlandırma işlemiyle, ileri sürdüğü savı pekiştirir. Platon'a göre, bu kanı, yargılamak işlemini içermekte, daha doğrusu, doğru yargılara sahip olmak demektir. <sup>173</sup> Buraya aktaracağımız şu sözler, bu düşünceyi dile getirmeye yetecektir: "Sokrates. -Ama konuşmamıza biz, bilginin ne olmadığını değil, ne olduğunu bulmak için başlamıştık. Bununla beraber, bilgiyi algıda değil, artık ruhun şu yalnız ve doğrudan doğruya şeyler ile meşgul olduğu durumunda arıyacak kadar ilerlemiş bulunuyoruz. Theaitetos. Bu duruma, Sokrates, bana öyle geliyor ki, sanı (doksa) denir. Sokrates. -Haklısın, dostum. Şimdi bundan öncekilerin hepsini unut, yanına kadar sokulduğun şeyi daha açık görüp görmediğine dikkat et. Bir daha söyle bakalım: Bilgi nedir? Theaitetos. -Doğrudan doğruya, sanı olduğunu söylemek imkânsızdır, Sokrates'im; çünkü yanlış sanı da vardır. Fakat herhalde doğru sanının bilgi olması ihtimali vardır; benim de cevabım şimdilik bu olsun. Gerçekten, incelememiz ilerledikçe, bunun doğru olmadığı meydana çıkarsa şimdi yaptığımız gibi, yeni bir tanım bulmağa çalışırız" <sup>174</sup> Alıntıda da görüldüğü ve daha önce de belirttiğimiz gibi, sorun bilginin tanım ve kavramının belirlilik kazanmasıdır. Bu nedenle de, *duyum -sanı -bilgi üçlüsü savının çürütülmesi gerekmektedir. Ayrıca, Bilginin kendine özgü yapısı ortaya çıkıncaya dek, diyalektik doğurtma-tanım verme ve varsayımı tanımla pekiştirme işlemi sürdürülecektir. İşte, böyle bir işlemi gerçekleştirebilmek için de, yargılama ve doğru yargılara sahip olmak gerekmektedir. Platon'da diyalektik, bu kuralı da kapsamına almaktadır.* <sup>175</sup> Platon'un sözünü ettiği yargı ya da doğru kanı -ki ona göre gerçek sorun budur- belli nesnelere dayanır. Üstelik, bu nesneler, herkesin kabul ettiği duyumsal nesnelerin kendileridir. Görüyoruz ki, Platon bu noktaya dek., Theaitetos ile uyuşmaktadır. Yalnız, bu andan itibaren aralarındaki görüş ayrılığı belli bir açıklık kazanır.

Demek ki, Platon'a göre, duyumsal nesnelerle ilgili yargıda, öyle bir öge vardır ki, o, zorunlu olarak, duyumsal ile algılanamaz. Çünkü, nesneler "-eğer biz nesnelerin var olduklarını kabul etmişsek-" "özdeş" ya da "ayrı", "benzer" ya da "benzemez" niteliklerine sahiptirler. Ancak, bu belirleme ve nitelikler sayesinde, nesnelerin nitelikleri duyumlar aracılığıyla iyi bir biçimde algılanmaktadır. Oysa, "varolmak" olgusunda, "aynı" ya da "ayrı", "benzer" ya da "benzemez" gibi nitelemeler, genel terimlerin belirledikleri kavramlar, yani, ortak terim ve kavramlar olarak bulunmaktadır. Başka bir deyişle, "varolmak" bu ortak terim ve kavramların kendileridir. Çünkü onlar, us içinde oluşan ve ortaya çıkan bazı bağlantıları göstermektedirler. İşte, bu bağlantılardır duyumlar aracılığıyla verilemeyenler. Bu durumda Platon, sorunsalın çözüm yolunu bu-  
lur: Şu halde, yargılamaya egemen olacak ve bu işlemi gerçekleştirecek öge Ruh olacaktır. Yalnız bu işlemde Ruh, duyumların, algılamaların verilerinden yararlanarak ve onlar üzerine düşünerek ussal ve yargısal bir sonuca ulaşır. Açıkça görüyoruz ki, Platon'da ruh, Hegel'de olduğu gibi ussal bir ruhtur. Ayrıca Platon, bilime ulaşmayı da, bu ussal yargısal sonuca bağlamaktadır. Bu nedenle de, bu düşünce biçiminin gerçeğe ulaşması ve doğru bağlantıların ortaya konması gerekmektedir. <sup>176</sup> Demek ki, Bilim'in oluşturulması, doğru-yanlış yargı biçiminin evrensel bir nitelik kazanmasını zorunlu kılmaktadır. <sup>177</sup> Bu nitelik kazanma da, ancak, anlığın, kavramlar üretmesine bağlıdır ve bu üretim işlemiyle, doğrudan doğruya ilgilidir: Çünkü, "Hiçbir dilde, kavram olmayan hiçbir kelime yoktur. Dolayısıyla sadece bir kısım bilgi değil, bütün bilgi kavram-

saldır. Onun için, yalnız duyumdan, duyum olarak kalan duyumdan bilgi çıkamaz. Kavramlar duyuyla algılanmaz, duyuların kendisine verdiğini kıyaslayan, karşıtlayan ve sınıflandıran zihnin eseridirler." <sup>178</sup>

Bilimin oluşturulmasına verilen önemin nedeni, gerçekte, Gerçek'in ne olduğunun bulunması sorunudur. İşte bu nedenle, Bilim'in kaynağının duyumsal evrende bulunmadığına ilişkin savlar ileri sürülmektedir. Ve bununla birlikte, bilgi, tanım, kavram ve us, ruh, anlık üçlüleri arasında diyalektik bağlar kurulmaktadır. Çünkü, anlık ya da us ve ya ruh -bu terimlerin üçü de birbirlerine özdeş tutulabilir ve bunlar birbirlerini tamamlayan terimlerdir- doğru ya da yanlış bir yargıya varabilmek için, yargısal bir işlem gerçekleştirmek zorundadır. Bunu da anlık, kıyaslama, karşılaştırma ve sınıflandırma gibi işlevlerle yerine getirir. Böylece, *diyalektik'in, kavramsal ve yargısal bir özelliği keşfedilmektedir. Ya da, bu özellik, diyalektiğe Platon tarafından kazandırılmaktadır*

Diyalektikteki yargılama olgusunda doğru sonuç alma söz konusu olduğuna göre, <sup>179</sup> Platon'un ileri sürdüğü savın savunulabilmesi için, doğru yargıyı yanlış yargıdan ayırdetmek gerekecektir. Oysa bu noktada Platon, "eristik"lerin bilinen savını bir kez daha dile getirmektedir: <sup>180</sup> Buna göre, yargıya götüren yanlış sanı ya da salt yanlış olanaksız görülmektedir. Yanlış ve doğru karmaşık ve karışık bir durumda, varolan ile yokolan da karışık bir biçimde bulunamazlar. Çünkü, bu iki ayrı şey birbirlerine karıştırılamazlar; kaldı ki bu ayırımda, belki her ikisi de -doğru ve yanlış sanı- bilinebilir, belki her ikisi de bilinemez, ya da biri bilinirken öteki bilinemez gibi durumlar bulunmaktadır. <sup>181</sup> *DOĞRU-YANLIŞ, SANI-YARGI İŞLEMİNDE SALT AYIRIM KURALI*. Eğer Platon, bu kuralı belirliyorsa, bunun kesin bir nedeni vardır: Amaç, bu yargıdan ya da sanıdan, şu tür bir başka sanıya varmamayı sağlamaktır. Başka bir deyişle, bu sanı ya da yargı gelişigüzel elde edilmiş bir sanı ya da yargı olmamalıdır. Bu da, dikkatleri, "varolmayan" ve "varolan" ilişki ve bağlantısına çekmek istemekten başka bir şey değildir. Çünkü, biraz önce dile getirdiğimiz, karışık bir biçimde birarada bulunma olgusu sorununda ortaya konan sav, şu yeni sanıya varmamıza yardım edemeyecektir. Çünkü, bu yeni sanı, varlık sorununa ilişkin bir sanıdır; ve şu biçim altında dile getirilmektedir: "Varolmayan" "varolan"dır. Başka bir deyişle, bı, yokluk ya da hiçlik, varolan bir şey demektir. Bu da, "Varolmayan"ın ("le Non Être") üzerinde fikir yürütmekten başka bir şey değildir. Yani, Platon'un da ele aldığı anlamda, kanımızın nesnesi olarak duyumsal araçlarla elde edilen veriler, gerçekte bilimsel hiçbir içeriğe sahip değildirler. Bu nedenle de, bilimsel bir belirlemenin dışında kalırlar. İşte Platon, bu salt nedene dayanarak, her bir şeye ilişkin herhangi bir salt kanıya varmaya çalışmanın yanlış olacağını söyler. Yani, her bir şey üzerinde herhangi bir kanıya varmaya çalışmamak gerekmektedir.

İşte bu görüş, "Yanlış"ın iki yanlı bir eleştirisine dayanır; Platon, *Devlet*'te kabul etmeye yanaştığı "kanı"yı, bu kez *Theaitetos*'ta kuşkuyla karşılar. İşte, biraz önce belirttiğimiz bu eleştiri de, böyle bir değişimi açıkça görmekteyiz. Aslında burada söz konusu olan "bilmek"le "bilmemek" arasındaki "geçiş"i oluşturan bir durumdur. Yalnız bu durumu doğuran bir gerçek vardır. Yani, o, "varolan" ile "varolmayan" arasındaki geçişi oluşturan bir gerçeğe bağlıdır. Platon'a göre, eğer "yanlış" kanı olanaksız ise, bu kez de, "bilmek" ya da "bilmemek" olanaksızlaşır. Kaldı ki, biz herhangi bir yargıya varıyorsak, bu yalnızca, "varolanlar"ın üzerinde bir "yargılamaya" gitmektir. Böylece, Platon, *Theaitetos* adlı yapıtının gücünü, tüm kanıları tek tek ortaya koya-

rak, bu görüş çerçevesinde oluşturur: Çünkü, "Kanı", "bilmek" ve "bilgisizlik" (cahillelik) olguları arasında bir geçiş durumu gibi düşünülemez ya da öyle kabul edilemez. Filozofun görüşüne göre, demek ki "kanı", ya "bilmek" (bilgili olmak) ya da "bilgisizlik" olarak belirlenmelidir. Bu noktadan kalkılarak, böylece "kanı" bir yanlısın eleştirisinde bir "bilmek" olgusu olarak sunulmaktadır. Çünkü, amaç, "yanlış kanı"nın varlığını ya da oluşmasını gerçekten olanaksız kılarak, "kanı"nın bilim olmasını hazırlamaktır. Başka bir deyişle, kanı ve bilim'in birbirlerini içermeleri öngörülmektedir. Bu sorun, gerçekte, kanı ve bilimin aynı yapısal çizgide birarada tutulması ve özdeş kılınması sorunudur. *KANI-BİLİM ve ÖZDEŞLİKLERİ SORUNU*. Burada da, zorunlu olarak, kanının bilim olması sorunu doğar.

g) Platon, Kanı ve Bilim Arasında Ussal Diyalektik Bağlar Oluşturur: "Varolan" ve "Varolmayan" Birarada Bulunamaz.

Kanının bilim olması ise, şu tasarıma dayanmaktadır, Nesnel Düşünceli Platon felsefesinde: Kanı ve düşünce belirtme ve yargılama, ancak ve yalnızca "Varolan" üzerinde gerçekleşir ve onunla ilgilidir. Aslında bu, şu demektir: Eğer, "kanı" bilimin kendisiyse, tüm kanılar geçerlidir. Platon, bu belirlemeyi yaptıktan sonra, bu kez bunun tam tersine, gerçekleştirdiği kanıtlamanın en son kesiminde, "kanı"yı, "bilgisizlik" olarak sunmaktadır.<sup>182</sup> Çünkü, bu konuya ilişkin olarak, burada, somut bir örnek verilerek, bu sav doğrulanmak istenir: Yetenekli bir konuşmacının (hâtip-"orateur"), kendisini dinleyenleri inandırması ve ikna etmesi gerçeğidir bu. Bu inandırma ve ikna etme işleminde özellik şudur: Konuşmacıyı dinleyen kişiler, edindikleri kanının doğruluğunu doğrudan doğruya bilemezler. Bununla birlikte onlar, Platon'a göre, edindikleri kanı nedeniyle doğru yoldadırlar. Böylece, bu somut örnek aracılığıyla, bilime sahip olunsanız, doğru bir kanıya nasıl varıldığı vurgulanmaktadır. Yalnız, savın kalkış noktası bu iken, varış noktası, ancak bilime sahip olmak olacaktır.

Açıktır ki tanık olduğu gibi, bu belirleme ve açıklamalarda Platon, kanı ile bilim arasında ussal diyalektik bağlar oluştururken aynı zamanda, Herakleitos gibi, *LOGOS*'a da gerekli önemi vermektedir. Çünkü Platon'da da Logos, Herakleitos felsefesinde olduğu gibi, gerçeğin ussal-dilsel bir işleminden geçmesini simgeler. İşte bu salt nedenden ötürü, kanı-bilim bağlantıları oluşturulurken, üçüncü bir öge olarak Logos'a yer verilmektedir. Bu da ayrıca, kendiliğinden ortaya çıkan bir zorunluluktur. Çünkü, böyle bir zorunluluk, yargılama olgusunu da içermektedir. Kaldı ki, bununla birlikte, bilime sahip olmak için, doğru bir biçimde yargılamak yeterli değildir. Böyle bir görüşün doğruluğu ise, gerçeği oluşturan öğelerin birer dökümünün yapılmasıyla kanıtlanabilir ancak. Hiç kuşkusuz, ayrıca, bu öğeleri biraraya getiren yol ve yöntem de ele alınmalıdır. İşte Platon, tümüyle bu görüşleri dile getirmektedir.<sup>183</sup> Böylece *diyalektiğin yapısı ve evrensel-ussal önemi somutluk kazanacaktır*. Bu nedenle de, bağlantı ve somutlaştırma işlemi Logos (dil) aracılığıyla gerçeklik kazanır. Buna örnek olarak ta, heceler ve hecelere ayırma ve birleştirme işlemi gösterilir: Bir heceyi bilmek ve incelemek için, ilk önce, heceyi oluşturdıkları nedeniyle biraraya gelen harfleri tanımak, bilmek ve incelemek gerekmektedir. İşte bu olgu, bilimin kavranılmasında gereken bir tür yol ve yöntemi göstermektedir. Kaldı ki, bilimin böyle bir biçim çerçevesinde kavranılması, mantıksal bir irdeleme-çözümleme işlemine bağlıdır. Sözcüklerin içerdikleri anlamların mantıksal irdelenmelerinin temelinde ise, gerçekte Anthisthène'in bir düşüncesi yatar. Bu, şu demektir; Bilim'in, mantıksal irdeleme-çözümlemeye göre kavranılması,

Anthisthène'in bir ürünüdür. "... şu halde, yalnızca, birleşerek karışıp oluşmanın "compose" bilimi olabilir. Oysa bu, basit öğelerin bilimi olamaz demektir; yani bilimimiz yalnızca birbirlerine ortak olarak bağlanmış bilinemezlerden yapılacaktır..."<sup>184</sup> İşte Platon, bilimin bu biçim altında oluşma savını çürütmek isteyecektir. Yalnız bu çürütme işlemi, tümüyle eğitici ve öğretici bir tutum içinde gerçekleştirilir. Çünkü, ona göre, basit ve salt bir biçimde yanyana gelme eyleminden oluşan bir şeyde, yani yanyana gelen öğelerin oluşturdukları bir yapıda, yalnızca bir tür soyutlanma işleminden geçerek ortaya çıkan yanyana geliş olgusu, kendine özgü bir "varolma hakkına" sahip değildir. Kısacası, Platon, bir "Birlik" ya da "tek" olma olgusu içinde, bu birlik ya da tekliği oluşturan öğelerin, bu birlik ya da tek'likten soyutlanarak ayrı bir biçimde salt olarak varolmalarını kabul etmiyor. Çünkü, böylece, böyle bir durumda, "varolan" ve "varolmayan", hem "varolan" ve hem de "varolmayan", olarak birarada ve birbirleriyle bağlantıda bulunabileceklerdir. İşte, bu tür bir oluşum biçimi, platoncu oluşum biçiminin diyalektiğine ters düşmektedir; çünkü, ona göre, "varolmayan" ve "var olan" birarada bulunamaz ve oluşamazlar. Çünkü, aralarında ayırım, evrensel ve salt ve kesin bir ayırımdır.

İşte bu görüşüyle Platon, Herakleitos'un varolma olgusuna ilişkin görüşüne karşı çıkmaktadır. Üstelik, bu karşı çıkışla, modern diyalektik görüşe ters düşmektedir. Çünkü, modern diyalektikte, varolan ve varolmayan, birbirlerini tamamlayan ve aynı oluşa ait olan iki ayrı yandır. — Bu konuyu, daha sonraki sayfalarda, Hegel diyalektiğinde inceleyeceğiz. — Bu diyalektikte üstelik, "Bir" olanın ayrılamazlığı, bütün ve parçalar bağlantısı ile varolma biçimleri tek tek ele alınmaktadır. Demek ki Platon, *Theaitetos* adlı yapıtında, kendi görüşüne göre oluşturduğu düşüncelerle, bilimin yapıyla ilgili olarak oluşturulan varsayımların hiçbirinin sağlam temellere oturtulmadığını gösterir. Bu savı şu alıntı vurgulayacaktır: "Sokrates. — Demek ki bilginin en sağlam kanıtını elde ettiğimizi sanmamız, sadece bir serap imiş, Yoksa henüz hüküm vermiyelim mi? Çünkü belki de "kanıt" kelimesinin bu mânasını değil de, üç mânasının sonuncusunu seçeriz. *Theaitetos*. — İyi hatırlattın. Çünkü bir tane daha kalmıştı. Birincisi "düşüncenin dilde inikâsı" idi. Şimdi konuştuğumuz ise "öğeler yoluyla bütüne erişmek" idi. Fakat üçüncüsü nedir? Sokrates. — Herkesin düşündüğü, yani konuyu bütün başka şeylerden ayıran bir işaret göstermek. (...) Sokrates. — (...) Bir şeyi başka şeylerden ayıran farkı kavrayan kimse, bazılarının dediği gibi "açıklamayı" da kavrar. Fakat sadece müşterek olan temas ettikçe açıklama da birçokları için müşterek olana dayanır."<sup>186</sup> Oysa, doğru ve geçerli bir kanıyı oluşturmak, üç ayrı ögenin birbirlerini tamamlamasına dayanmaktadır. Bu öğelerden biri de, incelemede, karşı-konuşmacının kanılarını da hesaba katmaktır. Ve böylece, demek ki, bir kanılar bütününe varılarak, sanıyı elde ettiren kanıtlar ortaya konabilmektedir.

Tüm bu incelemeler çerçevesinde ortaya çıktığı gibi, Platon felsefesinde, "varolan" ve "varolmayan", "Tek olma" ve "Çok olma", "Bütün" ve "Parça"ya dayanan diyalektik ilişkiler ayrılabilirlik, birarada bulunabilirlik, parçalarda aynı özgün özellikleri koruyabilirlik ilkelerine aykırı ve ters düşen bir biçimde savunulmuş ve kabul edilmiştir. Buna karşın, Platon'un oluşturduğu varsayımlar da, evrensel salt değerleri içeren bir değerlendirmeye sonuçlanmamakla ve Bilim'e ilişkin varsayımlar, gerçekten uzak ve yalnızca nesnel düşünceliğin birer düşünsel ürünü olarak kalmaktadır. Bu konuya ilişkin olarak Parmenides'e göre, İdealar Kuramı Varsayımı, kendi oluşmasının ve yapısının içerdği bir yığın zorluklar yansıtır. Bu nedenle, *Parménides* adlı diyalogta,



bundan önceki diyalogların tüm varsayımlarından hiçbirini yeniden savunulmamıştır. İşte, bu konuda, ünlü felsefe tarihçisi E. Bréhier, Parmenides'in söylediklerini şöyle belirler: "... İdealar kuramıyla, "bilmek-tanımak" ("connaissance") ve "yanlış" ("L'erreur") arasında bulunan geçiş durumunu sağlayan "araçlar" üzerindeki tüm görüşler geçerliliğini yitirir. Böylece, "varlık" ("l'Être") ve "varlomayan" (Yokluk-Hiçlik -"le Non-être") için de, bu durum aynıdır. Yarım bilgi ve yarım bilmek ya da esin ve sevmek söz konusu değildir." <sup>187</sup> Başka bir deyişle, Parmenides, "varlık" ve "yokluk" arasında bir tür diyalektik bir bağlantı kurmakta ve bu bağlantıdan kalkarak ta, diyalektiğe ilişkin ve adına alıştırma diyebileceğimiz bir çeşit ussal bir işlem belirlemektedir. Buz, buna, diyalektik alıştırmanın belirlilik kazanması diyeceğiz. Yalnız, bu belirlemenin açıklanmasına geçmeden önce, şu sayfalarda incelediğimiz kesime ilişkin olarak, İdealar Kuramı çerçevesinde kavramların tümünün yeniden ele alınışının tablosunu vereceğiz.

**TABLO: İdealar Kuramı Çerçevesinde Kavramların Tümünün Yeniden Ele Alınışı:**

**BELİRLEME A:**

- 1) Kavramların anlatımı ve açıklanması sorununa yeniden eğilme; (*Theaitetos* adlı diyalog temele yerleştirilir.)
- 2) Platon'dan önceki filozofların, bilimle ilgili olarak, ortaya koydukları kavramlar.
- 3) Yeni TASARIMLAR'a yer verme  $\supset$  BİLİMLER'in TANIMLARI
- 4) "Duyum Bilimdir" savının Platon tarafından ele alınışı. (*Theaitetos* adlı yapıt)
- 5) Duyumlar, Bilim'in nesnesi olamazlar savının daha önce dile getirilmiş olması. (*Devlet* adlı yapıt)
- Çünkü;
- 6) { Duyumlar  $\supset$  { [ Ögeler  $\supset$  (Karşıtlık & Çelişkilik) ]  $\supset$  { Özellik  $\supset$  (Güçlenme & Zayıflama) ] } }  $\equiv$  (Bilim'in Nesnesi Olamama Kanısı)

**BELİRLEME B:**

Herakleitosçu ve Protagorasçı düşüncelere karşı açılan savaş: Algılar yoluyla elde edilen verilerin saltıklığını çürütmek uğraşısı.

**SOKRATES, PLATON'a karşı:**

- 1) (VARLIK'ın bir tür tanımı)  $\supset$  (Yalnızca duyumsal verilerin sonuçlarına dayandırılması)
- 2) (Gözle görülemeyen şeyler)  $\supset$  VARLIK DEĞİLDİR (YOK-VARLIK)
- 3) EVREN  $\supset$  DEVİM (SAV)
- 4) DEVİM  $\supset$  İKİ TÜR DEVİM
- 5) (DEVİM I. & DEVİM II.)  $\supset$  [SINIRLILIK OLGUSU  $\supset$  (NİCELİK)]
- 6) (DEVİM I. & DEVİM II.)  $\supset$  İÇ YAPI
- 7) (DEVİM I.  $\equiv$  ETKİ) & (DEVİM II.  $\equiv$  EDİLGİ) ya da
- 8) (DEVİM I.  $\equiv$  EDİLGİ) & (DEVİM II.  $\equiv$  ETKİ)
- 9) [ DEVİM I.  $\equiv$  (ETKİ  $\wedge$  EDİLGİ) ]  $\xrightarrow{\text{Katılım}}$  [ DEVİM II.  $\equiv$  (EDİLGİ  $\wedge$  ETKİ) ]  $\xleftarrow{\text{Karşılıklı ilişki}}$   $\supset$  (SINIRSIZ SAYIDA VAROLUŞ)

$$10) \left\{ \begin{array}{l} \text{ÇİFT ÇİFT} \supset \left[ (\text{ALGILANMIŞ}) \& (\text{ALGI}) \right] \equiv \text{ALGILANAN} \end{array} \right\} \equiv \text{OLUŞMA OLGUSU} \left[ \begin{array}{l} \text{OLAN} \\ \text{VAROLUŞ - VARLIĞIN DOĞUŞU} \end{array} \right]$$

$$11) [\text{ALGILAR} \equiv (\text{Görmek} \& \text{İşitmek} \& \text{Koklamak} \& \text{Soğukluk} \& \text{Sıcaklık})] \supset [\text{SONUÇ} \supset (\text{haz} \& \text{Acı} \& \text{Hırs} \& \text{Korku vb...})]$$

$$12) [\text{Adları Olmayan Algılar} \supset \text{Sonsuz sayı}] \equiv \text{Niceliksel Belirlenme I.}$$

$$13) \left[ \text{Adları Olan Algılar} \supset \begin{array}{l} \text{Bir yığın} \\ (\text{Çok sayıda}) \end{array} \right] \equiv \text{Niceliksel Belirlenme II.}$$

$$14) \text{ALGILANAN ŞEYLER (NESNELER)} \supset \text{AYRI AYRI ALGILAR}$$

$$15) \text{TÜRLÜ GÖRME ALGILARI} \supset \text{TÜRLÜ RENKLER}$$

$$16) \text{TÜRLÜ İŞİTME ALGILARI} \supset \text{TÜRLÜ SESLER}$$

$$17) \text{ÖTEKİ ALGILAR} \supset \text{BAŞKA ALGILANMIŞLAR}$$

Bu (17) belirlemenin bir mitos (gülmece) oluşturmaları vurgulanır. Ve mitos'un amacı açıklanır. Sokrates yorumu koyulur ve açıklamaya başlar:

$$18) \text{HER ŞEY} \equiv \text{DEVİM'dir.}$$

$$19) \text{DEVİM} \supset (\text{SÜRAT} \& \text{YAVAŞLIK})$$

$$20) (\text{YAVAŞ DEVİMLER} \xleftrightarrow[\text{Yaklaşma Olgusu}]{\text{Uzaklaşma Olgusu}} \text{HIZLI DEVİMLER}) \supset \left[ \begin{array}{l} \text{OLUŞTURULAN} \\ \text{BİR BAŞKA} \\ \text{ŞEY} \end{array} \right]$$

$$21) \text{Oluşturulan Şey (daha hızlı)} \supset \text{Oluşturulan Devimler (daha az hızlı)}$$

$$22) \text{Oluşturulan Şey} \supset [(\text{Devim} \equiv \text{Yer değiştirme}) \equiv (\text{Şey'in kendine özgü devimi})]$$

$$23) (18), (19), (20), (21) \text{ ve } (22) \text{ bir VARSAYIM oluştururlar.}$$

$$24) \text{VARSAYIM} \supset (\text{Öteki Algılar Varsayımı (Sertlik, Isı vb.)})$$

$$25) \text{Hiçbir Şey Varolmaz} \supset (\text{Kendiliğinden} \& \text{Kendisinden}) \text{ ve}$$

$$26) \left[ \begin{array}{l} \text{Her şey} \& \text{Her tür Nitelik} \\ \text{ve Bağlantı} \end{array} \Rightarrow (\text{Karşılıklı İlişki} \& \text{Devim}) \text{ Sonucu} \right] \text{ Oluşturmaktadır}$$

$$\equiv \text{YENİ BİR VARSAYIM (Sokrates bu varsayımı doğru bulur).}$$

#### SONUÇLAR:

$$27) \left. \begin{array}{l} \text{Oluşturan} \equiv \text{Varlık olmayan I.} \\ \text{Oluşturulan} \equiv \text{Varlık olmayan II.} \end{array} \right\} \supset \left[ \begin{array}{l} \text{Oluşturan} \& \text{Oluşturulanın} \\ \text{birbirlerine rastlamama} \\ \text{olgusu Birleşmeme olgusu.} \end{array} \right]$$

$$28) [\text{Başka bir Şey} \xleftrightarrow[\text{Olgusu}]{\text{Birleşme}} \text{Oluşturan olarak birleşen bir şey}] \xleftrightarrow[\text{Olgusu}]{\text{Rastlama}}$$

$$\left[ \begin{array}{l} \text{Oluşturan olarak Başka} \\ \text{bir Şey'le birleşen Şey} \end{array} \right] \equiv (\text{Oluşturulan olarak görünme})$$

- 29) (Hiçbir şey kendinden ve  $\equiv$  (Her şey daima bir başka kendiliğinden bir şey değildir)  $\equiv$  şeye oranla oluşur)

Çıkan Sonuç: Bu belirleme, Varlık'ın varlıkbilimsel (ontolojik) diyalektik bir tanımıdır.

Bilgeler gibi konuşmak:

- 30) Varlık sözü kökünden atılmalı.

*Kullanımına karşı olunan*

belirlemeler:

- |                        |   |              |
|------------------------|---|--------------|
| 1) "Bir şey"           | } | GENELLEMELER |
| 2) "Herhangi bir şeye" |   |              |
| 3) "Buna"              |   |              |
| 4) "Bu"                |   |              |
| 5) "Şu"                |   |              |

*Kullanılması istenen*

belirlemeler :

- |                           |   |                            |
|---------------------------|---|----------------------------|
| 1) "Olmakta bulunmak"     | } | DİYALEKTİK<br>BELİRLEMELER |
| 2) "Yapmakta bulunmak"    |   |                            |
| 3) "Yok olmakta bulunmak" |   |                            |
| 4) "Değişmekte olmak"     |   |                            |

- 31) a- Bir şeyin "durağan-değişmez"miş gibi gösterilmesinin çürütüleceği savı.

- b- Bir ya da birçok olan şeylerin tek bir KAVRAM içinde toplanması.

(Evrensel kavramlar elde etme isteği): Bu, BİLME'nin evrensel bir koşuldur.

Yani, VARLIK'ın, bu nedenle TANIMA'nın ve bu nedenle de BİLME'nin son-  
suza dek saltık bir biçimde varolmasını sağlama çabası.

- 32) (DUYUMLAR)  $\supseteq$  Varlıkbilimsel (varlıksal-ontolojik) (DUYUMLAR)  
bağlantılar

- 33) GERÇEK  $\supseteq$  (Evrensel Devim & Duyumlar & Sezgiler & Nitelikler & Nicelikler)

$\supseteq$  BÜTÜNSEL GERÇEKLİK (Bir oluşumdan başka bir oluşuma yer verme olgusu)

İşte bu nedenle:

- 34) DUYUMLAR  $\supset$  [ BİLGİ  $\supset$   $\neg$  (KESİN & SALT NİTELEMELERİ) ] sonucu elde edilir. Nesnel Düşünceliğin Varlık ve Varoluşla ilgili en önemli varlıksal belirlemesi

ğ) Diyalektik Alıştırma , Diyalektik Devinim ve Yarattığı Sonuçlar:

İndirgeme Yöntemi, Yenilenme ve Gençleşme Olgusu.

Diyalektik alıştırma derken, adından da anlaşılabileceği gibi, bir tür çözümleme ve bu çözümlemeye bağlı olarak da bir tür alışkanlık kazanma söz konusudur. Daha önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi bu alışkanlık ancak, çözümleme türlerini birçok kez yinelemeye dayanır. Yalnız, bu kez, her alıştırma ve bu nedenle de yineleme işleminde, eskilik yerine yenilemeler ve gençleştirmeler yer alacaktır. İşte, bu yenilemeler ve gençleştirmeler ise, aslında, varsayımların yenilik kazanması ve gençleşmesi demektir. Buradaki gençleşme ise, öyle bir, insanın gençleşmesi anlamında olmayıp,

yeni varsayım ve çözümleme yollarının doğması demektir. Kaldı ki, Sokrates'in de sürekli olarak sözünü ettiği, o ünlü "doğurtma işlemi", bundan başka bir şey değildir. Biz, bu konuyu yeteri ölçüde ve açıklıkta, Sokrates'e ilişkin kesimde incelemiştik. Bu nedenle, bu konuya yeniden eğilmeyeceğiz.

Burada, bizim yapacağımız iş, varsayımların yenilenmesi ve gençleşmesinin ne demek olduğunu dile getirilmesidir. Çünkü, bu sözcüklerle anlatılan şeyde, değişim saklıdır. *Değişim ise, diyalektiğin, zorunlu, kaçınılmaz, evrensel ve en önemli öğelerinden biridir sadece. Çünkü o, savunulan ve desteklenen bir düşüncenin ya da bir şeyin varlığına ilişkin yapının belirlilik kazanması için, varsayımlara doğru hazırlayan yöntemsel atılımın oluşmasını içermektedir. İşte, bu oluşumsal yöntemsel atılımın içerilmesi nedeniyle varsayımlar, deyim yerindeyse ve uygun düşerse, yeniden "yenileşecek" ve "gençleşecektir".* İşin ilginç yanı, bu önemli noktada, Platon felsefesinde, İdealar'ın doğmaları gerçekleşmez, tam tersine, bu yöntemsel atılımın oluşmasıyla, platonculuğa özgü diyalektik ortaya çıkar. "Parmenides"adlı diyalogtaki çözümleme ve irdelemelerin tümünün anlamı, işte bu noktada berraklık kazanır. <sup>188</sup> Hegel, *Felsefe Tarihi* adlı yapıtında, bu konuya ilişkin olarak şunları yazar: "Bilince ulaşmış olmak - bilinçli olmak - ("consciousness") kesinlikle doğal bir kanıyı gerektirir. Kavramların en son (yüksek) ve en üstün bir sonucu oluşturmaları ise, ancak buna bağlıdır. Oysa, bunun yanı sıra, onların bu belirlemeleri keşfedilmemiştir daha. Platon'un İdealar'la ilgili dogmatik anlatım ve tanımlamalarının kaybolmasından bu yana (supra, p.11), katıksız düşüncenin diyalektiği ("the dialectic of pure thought") - bize sunulan - yalnızca, diyalogların, bu konuya ilişkin olarak içerdikleri belirlemelere dayanır. Ve bunlar, -çünkü doğrudan doğruya - saf düşünceyle ilişkide de olduklarından, en zor olanın ("the most difficult") arasında bulunurlar. Başka bir deyişle: Sofist Filebus ve özellikle vurgulayacağımız Parmenides. Yalnız burada, olumsuz diyalektik (negative dialectic) ve sokratesçi diyalog (socratic dialogue) biçimlerini içeren Diyalogları bir yana bırakacağız. Çünkü, onlar, yalnızca somut idealar (concrete ideas) ele alıp işlerler ve diyalektiği en yüksek ve evrensel anlamında incelemeyiz (...they treat... and not of dialectic in its higher signification;...); onlar bizi, doyumsuz bırakmaktadırlar, çünkü, en son ulaştıkları nokta, yalnızca, insanın düşüncelerinin karıştırılmasıdır. Ya da bilgi, bilmek ve tanımaya özgü bir gereklilik duygusunu uyandırmaktır. Oysa, bu üç diyalog, soyut kuramsal İdea'yı, katıksız kavramında anlatır. (the abstract speculative Idea) (in its pure Notion). Karşıtların Tek'te kavranılması ve içerilmesi (The embracing of the opposites in one) ve bu birliğin anlatımı, Parmenides'in başlıca eksikliğidir. Bu nedenle, öteki Diyaloglardan bazıları gibi, yalnızca, olumsuz bir sonuca sahiptir (only a negative result). Buna karşın, Sofist ve Filebos'un her ikisinde de, Platon, bu birliği anlatmaktadır.

"a.Buna değin, gerçek ve tümüyle ortaya çıkarılmış diyalektik Parmenides'te bulunmaktadır. Bu ise, platoncu diyalektiğin en ünlü baş yapıtı." <sup>189</sup>

Hegel'in sözcükleri şunları söylemektedir bizlere: "Sokrates, "İyi " ve "evrensel" kavramlarında ve üstü kapalı bir biçimde somut düşüncelerde, onları geliştirmeden ya da bir geliştirme sonucu ortaya çıkarmadan, kalırken, buna karşın Platon, İdealar'ın belirlenmiş oldukları düşüncesini savunmaktadır" İşte Hegel, bu noktada Platon'u önemli bir yanılığ içinde görür. Çünkü, ona göre, Platon "...bu belirleyiş ile sözü edilen evrenselliğin, hâlâ birbirlerinin dışında..." kalmalarını görememektedir. Oysa, diyalektik yol ve devim ile, bu diyalektiğin ortaya koyduğu sonuçlardan yararlanarak ve indir-

geme işlemine başvurarak belirlenmiş olan İdea'yı („the determinate İdea“) kesinlikle elde etmenin olanaklığı söz konusudur Hegel için. Ve ayrıca, yine filozogun deyişiyle, bu tür biçimlendirme ve formüller de, araştırmanın kendisi için, önemli öğeler oluşturmaktadırlar. Demek ki Hegel, "belirleme" işlemi ile "evrensellik" nitelemesinin birbirlerini içermelerini öngörmektedir: eğer gerçekten, İdea'ya, evrensel bir belirleme kazandırılmak isteniyorsa. Çünkü, evrensellik nitelemesi olmaksızın, "belirleniş" ya da "belirleniş" olmaksızın "evrensellik" nitelemesi, evrensel bir gerçeklik kazanamamaktadır. Oysa, amaç, bunun tam tersine, İdea'yı, evrensel bir gerçeklik'in ta kendisi olarak sergilemektir. İşte bu nedenle, bu her iki ögenin birbirlerini içermemeleri ya da içermemeleri halinde ve nedeniyle, İdea, evrensel bir gerçeklik olarak gözükemez. Bu da, Platon tarafından belirlenen amacın, daha şimdiden gerçekleşmemiş ve gerçekleşmeyecek olması demektir.

Oysa diyalektik devinim ve yarattığı sonuçlar, indirgeme yöntemlerine ve başvurularak -ki Sokrates bu yolu kullanmaktadır- bize, bu "birbirlerinin dışında kalma" olgusunu gidermeyi sağlayabilecek güçtedirler. İşte bu durumda, diyalektik, gerçekleştirilmesi güç olan amacı, yani, İdea'nın evrensel bir gerçeklik olarak gözükmesini olası kılacaktır. Böylece, *burada, demek ki, diyalektik devim bir yöntem olarak düşünülmekte ve bu nedenle de, ona başvurulmaktadır. DİYALEKTİK'in YÖNTEM OLMA OLGUSU.* Başka bir deyişle, diyalektik devim. Platon'u, yanlışsından kurtaracak bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel, ayrıca, bu tür çözümleme biçimlerini, bu konuyla ilgili araştırmanın önemli öğeleri olarak saymaktadır. Bunun yanı sıra, Platon, "adalet" ten, "güzel" den, "İyi" den ve "Gerçek" ten söz ederken, bu kavramların başlangıç noktaları ve kaynakları ("their origin") gün ışığına çıkartılmamıştır henüz. İşte, burada Hegel, çok önemli bir belirleme de bulunur: bu kavramlar "...bir sonuç olarak gösterilmezler, ama, o an için geçerli varsayımlar olarak" kabul edilirler. <sup>190</sup>

Eğer, Platon, bizlere, kavramların başlangıç noktalarını ve kaynaklarını göstermiyorsa, nedeni basittir: Çünkü, Hegel'in de açıkça ortaya koyduğu gibi, "evrensellik" nitelemesi ve "belirleme" işlemi birbirlerinden kopuk bir biçimde ele alınmışlardır. Ve aralarındaki diyalektik bağlar ve ilişkiler henüz kurulamamıştır. *Platon'un yanlışsı*, diyalektiğin, yalnızca İdealar'ın kuramsal olarak oluşmaları planında düşülmeleri ve kullanılmalarını içermekten bu nedenle de soyutlamalara başvurarak, İdealar'ı, yalnızca somut oluşumlar ya da varlıklar olarak göstermekten ileri gelmektedir. *Bu da, diyalektiğin açıklanmasında İdealar'ın yerinin ve İdealar'ın anlatımında da diyalektiğin yerinin öneminin ve gerekliliğinin ne olduğu sorununu hazırlamaktadır.* İşte Hegel'in bu konudaki büyük buluşu, bu bağlantıyı kurmada ve bu bağlantının gerekliliğini vurgulamasındadır. Yani, "evrensellik" nitelemesi ile "belirleniş" arasındaki Platon yanlışsını göstermede ve bu yanlışlığı da diyalektiğin gidereceğini söylemesindedir. Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nden aktardığımız bu alıntıyı, işte bu görüş çerçevesinde okumak ve değerlendirmek gerekmektedir. Aksi halde, bu kez kendimiz, -ilk yanlışlıktan Platon kurtarılmak istenirken,- daha derin ve anlamsız bir başka yanlışlığa düşebiliriz.

Demek ki, "Soyut kuramsal İdea'yı katışıksız kavramında" irdelemek ve anlatmak demek, onun, biraz önce belirttiğimiz *Parmenides* çalışmasının tümünün yansıttığı anlamla çakışması demektir. Başka bir deyişle, eğer, *Parmenides* çalışmasının tümünün anlamı, işte bu noktada yatar diyorsak, bunun nedeni, ancak, "soyut kuramsal İdea'yı katışıksız kavramında" irdelemek ve anlatmak olmalıdır. Ve yine, işte bu önemli belir-

lemede, yenilenme ve gençleşme başlar. Bu da, diyalektik düşünce deviminin, kendine özgün yolunu, içinde varolarak kılındığı araştırmalarda, sonsuza dek sürdürmesidir. O zaman, George Gurvitch'in haklı olarak savunduğu gibi, platoncu diyalektiğin türü, "gerçekçi-deneyimsel" ("empirico-realiste") bir diyalektik olmaktan çok uzak iken, bunun yanısıra, "savunucu" ("apologetique"), "tümevarımcı" ("ascendante"), "olumlu" ("positive") ve "ussal" ("rationnelle") nitelemeleri ve özellikleri barındıran bir diyalektik olmaktadır. İşte, bu nitelemeler nedeniyle de, Gurvitch, Platon diyalektiğini "gizemci" diyalektiklerin ("dialectique mystiques") dışında bırakır. Bu özellik te onun, bir diyalektik olarak, olumlu ve ussal bir diyalektik olmasını hazırlar. — Kaldı ki, Gurvitch, bu kez, aynı görüş ve sav çerçevesinde, Hegel diyalektiğini, acımasız bir biçimde, gizemci ve dinsel diyalektiklerin arasına yerleştirir. — (Gurvitch'in bu görüşünü, J.P.Sartre, haklı olarak, *Critique de la Raison dialectique, Tome I: Théorie des Ensembles pratiques* adlı yapıtında eleştirir. Ayrıca, aynı eleştiriye, Gurvitch'in *Dialectique et Sociologie* adlı yapıtında da yer verilmiştir.)<sup>191</sup>

Buna karşın, Gurvitch'in tam tersine, Jean Wahl, *Parménides* adlı diyalogu, Platon'un *Parmenides*'ine ilişkin inceleme (*Etude sur le Parmenide de Platon*) adlı kendi kitabında başarılı bir biçimde irdelerken, Platon'un diyalektik yönteminin, sezginin en güçlü biçimine ("à la toute-puissance de l'intuition") dayandığını ve bu nedenle de, bilimsel olmayan deneylere dayanan "görgül bir diyalektiğe" ("dialectique empirique") ulaştığını savunmaktadır. Ayrıca, Wahl, son diyaloglardaki Platon diyalektiğinin "gizemsel ögeler" ("l'element mystique") sakladığını da dile getirmektedir. Buradaki saklama, açıkça ortaya koymadan içerme anlamına gelmektedir. Böylece, Platon, sonuçta, ister istemez "ussal dünya" ve "duyumsal dünya" ayırımını aşacak ve aradığı diyalektiği, İdealar'ın deviminde bulacaktır. İşte bu noktada, Wahl'a göre, Platon diyalektiği Hegel diyalektiğinden ayrılmaktadır.<sup>192</sup>

İdealar'ın devimi ise, hiçbir araç kullanmadan, doğrudan doğruya, ussal sezgiyi gerektirmektedir. İşte, dünyayı anlayan ve kavrayan bu ussal sezgidir. Ve böylece, buradan da, platoncu diyalektik yöntemin biricik işlevi ortaya çıkar: İnsan varlığına, ussal sezgiye ulaşmayı öğretmek. Demek ki, Platon'a göre diyalektik, her şeyden önce ve yalnızca bir yöntem ve öğrenilmesi gereken bir yöntemdir. Bütün bu belirlemeler açıkça gösteriyor ki, ussal bir sezgiyle İdealar dünyasını izleyen Platon, diyaloglarında, saltık bir biçimde hangi yolun izleneceğini ve ne tür incelemelerde bulunacağını, bir türlü kesin bir biçimde söyleyemez. İşte bu noktaya ilişkin olarak, Georges Rodier, *Platon' da Diyalektiğin Evrimi (L'Evolution de la Dialectique chez Platon)* adlı yapıtında, Platon'un, diyalektiğini gerçekleştirirken, kullanacağı olanaklar ve araçlar konusunda karsızlığa düştüğünü söylerken, şöyle yazar: "Belki de, diyalektiği gerçekleştirmede, kendini kesinlikle doyuran (tatmin eden) ve bu konuda kesin ve salt bir örnek oluşturan bir biçime ulaşamadı" Platon.<sup>193</sup> Rodier'in bu kanısı, ne zaman ki Platon'un, *Devlet* adlı diyalogundan sonra, daha birçok kez, diyalektik konusuna yeniden değinmekte olduğunu gördüğümüzde, haklılık kazanıyor. İşte, *Parmenides*, bunun en büyük kanıtıdır. Georges Gurvitch'in *Dialectique et Sociologie* (Diyalektik ve Sosyoloji)'inde de bu kanı dile getirilmektedir.<sup>194</sup>

Sözünü ettiğimiz ve açık bir biçimde belirlediğimiz gibi, "yenileme" ve "gençleştirme", varsayımların değişimini öngören nitelemelerdir. *Parmenides*'te, bu yeni durum ve özellikle karşılaşıyoruz. Çünkü, "İdealar Kuramı"nın, "Biçimlerin Kuramı" (dışgö-

rünüşlerin kuramı) ("la Théorie des Formes")'nı çürütmek için ortaya sürülen varsayımlarla yıkılmak istendiğine tanık oluyoruz. Bu konuda Emile Bréhier şöyle diyor: "İdealar Kuramı'nın yıkımı bir kez bittikten sonra, Parmenides genç Sokrates'i, kendini, varsayımlar yönteminin çerçevesinde, yönlendirmeye davet eder."<sup>195</sup> "İdealar Kuramı", bu alıntıda, aynı zamanda, – "İdealar Kuramı"nın tümünün belirlenmesinden çok, – "Biçimler Kuramı" olarak ta belirlenmektedir. Demek ki, onun, aynı zamanda, "Biçimlerin Kuramı" belirlenmesi olarak düşünülmesi gerekmektedir. Yalnız, bu konuya ilişkin olarak, Platon diyalektiğinde, dikkat edilmesi gereken bir özellik vardır: Şöyle ki, "İdealar Kuramı"nı "Biçimler Kuramı"ndan saltık bir biçimde soyutlayabilir miyiz? Belli bir kuşkuyla içeren bu önemli sorunun yanıtı, kesin bir biçimde, *Parmenides*'te bulunmaktadır: Diyalektiğe göre, İdealar ve onların izdüşümleri arasındaki ussal bağlantıyı yadsıyamadığımızdan dolayı, İdealar'ın varlığıyla ilgili "İdealar Kuramı" ile, onların izdüşümleriyle bağlantılı olan "Biçimler Kuramı" arasındaki diyalektik ussal ilişkileri de, aynı biçimde yadsıyamayız. İşte bu nedenle, Parmenides, "Biçimler Kuramı"nı çürütürken, diyalektik olarak ve zorunlu bir biçimde, onun kaynağını oluşturan "İdealar Kuramı"nı da çürütmek istemektedir.<sup>196</sup> Başka bir deyişle, sonucun çürütülmesi, kaynağın çürütülmesini de, zorunlu olarak içermektedir. Yani, bu ilkeden kalkarak, "Biçimler Kuramı"nın çürütülmesi demek, "İdealar Kuramı"nın çürütülmesi demektir. Bizim kanımızca işte bu nedenle, Emile Brehier, "İdealar Kuramı"nın "yıkım"ından söz etmektedir. Bize, bu konuda, *Parmenides*'teki açıklamalar ışık tutacaktır: "Eğer, kendinde olan bir Bilim (une science en soi), yani, biçimlerin (formes superieures) bilimi olacaktır. Bize özgü, bizim bilimimiz ile, bizlere-özgü bizlerin bilimleri, yalnızca, bizim dünyamızla ilgili şeylerin bilimleridir: O zaman, biçimleri tanıyamaz ve bilemeyiz. O zaman, bilimin biçimi, yalnızca, biçimlerin bilimi olacaktır. Eğer o, bir ruhta gerçekleşiyorsa, bu ruh, dünyamızda olup bitenlerin bilgisizliğine mahkum edilecektir. Ve böylece onun gücü, olup bitenler üzerinde etkisiz kalacaktır: Tanrı'nın kendisi bile, dünyamızla ilgili hiçbir şey bilemeyecek ve hiçbir şeye sahip olamayacaktır. Ayrıca, Tanrı, dünyamız üzerinde hiçbir eylemini gerçekleştiremeyecektir."<sup>197</sup> Auguste Diès'in açıklamasından şu sonuç çıkmaktadır; Parmenides'in bu karşı koyuşu, "Biçimler Kuramı"nın savunulmasına karşı indirilmiş ağır bir darbedir. Çünkü, bu darbe, "Biçimler Kuramı"nın sonunu hazırlamaktadır. Bu, darbenin birinci başarısıdır. İkinci başarısı ise, şudur: Genç Sokrates, acı bir biçimde yenik düşmüştür.

Böylece, Parmenides, deneylerinin ve diyalektik görüş inceliklerinin, ona sağladığı kolaylıklardan sonra, genç Sokrates karşısında, utkuya (zafere) ulaşmaktadır. Ve, İdealar ve onların birer izdüşümü olan biçimlerle ilgili varsayımların ilk evresinde, ege- men gözüken Parmenides'in kendisidir.<sup>198</sup> İşte, bu nedenle, biçimlerden söz edilirken, İdealar'dan söz edilmekte ve varsayımlardan söz edilirken de, bu kez, yenileme ve gençleştirme nitelemelerinden söz edilmektedir. Bu nedenle de, "Biçimler Kuramı"nın –ister istemez İdealar Kuramının da– yıkımı bir kez bittikten sonra, bu kez, Parmenides, genç Sokrates'i, varsayımlar yönteminin çerçevesinde, kendini yönlendirmeye davet etmektedir. İlginç olan, burada, Platonun, bu görüşü, oldukça güçlü bir biçimde onaylamasıdır; bu görüşe göre, "Varsayım ileri sürüldükten sonra, onun yaratacağı durumdan türeyen ve oluşan durum, yalnızca gerekli olmakla kalmayıp", aynı zamanda, "olumsuz" olandan türeyen ve doğan sonuçlar da, aynı ölçüde, onun kadar önemli ve dikkate alınacak değerdedir.<sup>199</sup> Bu açıklamada, diyalektiğin, olumsuzla olan bağlantısı vurgulanmaktadır. Çünkü, o, çift yönlü bir işlev ve işlem içinde düşünülme zorun-

luluğunu içermektedir. Eğer, Platon felsefesinde, birleştiren (sentetik) ve ayıran (analitik) olmak üzere, iki tür diyalektik varsa, bu, onun, olumluluk ve olumsuzluk çerçevelerinde işlemlerinden ileri gelmektedir. -(Biz, bu iki tür diyalektiği daha önceki sayfalarımızda ayrıntılı bir biçimde inceledik.)- Burada, belirtilmek istenen de, işte bu çift yanlı özelliiktir.

Buna karşın, Schiller, Parmenides tarafından, "Biçimler Kuramı"nın ve bu nedenle de "İdealar Kuramı"nın, yeniden yorumlanması ve değerlendirilmesini, *Étude sur l' Humanisme* (Hümanizm Üstüne Bir İnceleme) adlı yapıtında, kesin bir biçimde eleştirir: Çünkü, bu yeniden yorumlama ve değerlendirmeyi, bir tür, değiştirme olarak görmektedir. Bu nedenle de, o, Parmenides'in, bu kuramlarla ilgili yorumunu, yanlış kabul eder. -(Biz, bu yorumu, bir önceki sayfada, alıntı olarak aktardık.)- <sup>200</sup> Çünkü, Schiller, Platon'un, bizim olgular dünyamızın yansıttığı gerçeği, basit bir gerçek olarak algılamadığını savunmaktadır. Kaldı ki, Platon, Schiller'in açıklamasına göre, İdealar dünyasıyla, içinde yaşamadığımız olgular dünyası arasında, gerçek bir karıştırmada da bulunmaz. Eğer, böyle bir karıştırma söz konusu olsaydı, İdealar Dünyası, ikinci derecede öneme sahip bir dünya olurdu ki, bunun da böyle olmadığı, Platon incelendiğinde açıkça görülmektedir. <sup>201</sup> Schiller, bu kanısında haklıdır. Çünkü, İdealar Dünyası, Platon diyalektiğinin yarattığı özgün ve birinci derecede önemli olan bir dünyadır. Üstelik, olgular dünyasını, İdealar dünyasına bağlayarak, onun önemini, ikinci dereceye indirgemektedir.

Yalnız, burada, önemli bir belirlemede bulunmak gerekmektedir: Schiller'in savına göre, Platon, böyle bir karıştırmada bulunmamakla birlikte, yine de, gerçek somut dünyayı, İdealar Dünyası'na bağımlı kılmakta ve bu bağımlılıktan ötürü de, gerçeği, yani gerçek olan bu somut dünyayı ikinci plâna itmekte ve indirgemektedir. Oysa, somut dünya, gerçekte, gerçeği oluşturan evrensel güçte bir somutluk değil midir? Yani, bir başka deyişle, İdealar Dünyasının kaynağı, bu somut gerçek evren'den ayrı varolan bir başka evren midir? Eğer, somut gerçek evreni, İdealar Dünyası'nın kaynağı olarak düşünersek, o zaman, Parmenides'in savına hak vermek gerekmektedir. İşte bu tür bir açıklama sonucu, Platon, yanlışlığa düşmektedir. Gerçekte, Parmenides, bizce, bu açıklamayı oluşturmaya çalışmaktadır. O zaman, bu durumda Schiller, yanlış olarak nitelediği yorumun bir yanlış yorumlamasına düşer ki, böylece, bu konuda, Parmenides'in savı da, gerçek yerine oturtulmamış olur.

*Parmenides*'in ikinci kısmı, olumsuzdan türeyen, doğan ve sonuç olarak ortaya çıkan, yapının ve olgunun önemi ve dikkate alınmasıyla ilgili olarak, bir tür yönlendirme işlemini içermektedir. Ve bu nedenle de, aynı zamanda, Elealılar tarafından oluşturulan varsayımların dayandığı tüm sonuçların neler olduklarını araştırıyor: Örneğin bunlardan biri, "Tek (Bir vardır)" varsayım ve sonucudur. Buna karşın, karşıt-varsayımın dayandığı sonuç, bu kez ortaya çıkar: "Bir (Tek) yoktur" gibi. Onların felsefelerinde, bu tür bir araştırmanın kapsamı, birinci dereceden bir öneme sahiptir. Çünkü, bu tür varsayımlarda söz konusu olan, evrensel-genel bir değer in barındırılmış olmasıdır. Yalnız, bu evrensel-genel değer, incelemede ileri sürülen varsayımın içerdiği değerden tümüyle bağımsızdır. İşte bu nedenle, zorunlu olarak, iki karşıt varsayımın her birinde ve her biri için, "Bir" ile ilgili olarak içerdikleri vargıları aramak gerekir ilk önce. Çünkü, daha önceden, varsayımın, yargıya varma nedininin "Bir" konusu olduğu bilinmektedir. Eğer gerekliyse, daha sonra sıra, "Bir" in dışında kalan şeylerle ilgili vargıların ele alınmasına gelir. Vargıları aramak demek ise, "Bir" e özgü ya da özgü olmayan öğelerin,



iki karşıt varsayımda da araştırılması demektir. Bu tür bir işlem için de, genel özgün özellikleri ve öğeleri gösteren bir göstergeye gereksinim vardır. Çünkü, işin sakıncalı yanı, bu öğelerin herhangi bir başka özneye yüklenmeleri (atfedilmeleri) ya da reddedilmeleridir. -(Bu konuyla ilgili olarak, *Theaitetos*'ta genel terimlerden söz edilmektedir: Örneğin, dilin yapısıyla ilgili olarak). - <sup>202</sup>

Böylece Platon, bu işlemi, bir tür "kategoriler" göstergesi oluşturmaya dek, sürdürür: Bu kategorilerde, her bir terim, "kavram" olarak, iki karşıtı içerir. Örneğin, "Bütün" ve "Parça", "Başlangıç, Orta ve Son", "Doğru" ve "Yuvarlak", "Kendinde-olma" ve "Bir Başka Şeyde Olma", "Devingen" ve "Durağan", "Aynı" ve "Başka", "Benzeme" ve "Benzememe", "Eşit" ve "Eşit olmayan", "Daha yeni ve genç" ve "Daha eski ve yaşlı" ya da "çağdaş" gibi. Bu sıralama, gelişigüzel bir sıralama değildir. Bunun, özellikle belirtilmesi gerekiyor burada. Çünkü, Platon, bunu, rastgele oluşturmuş değildir. Yani, bunlardan her biri, gerçekleştirilen bir araştırmada ortaya çıkan "vargı" ya da "vargı-olmayan"ın, bir önceki araştırmada oluşan "vargı" ya da "vargı-olmayan"a dayanan, bir "*mantıksal ürün olarak sonucudur*", (consequence logique). Demek ki, bu tür araştırmalar, birbirlerine, mantıksal ve diyalektik bağlarla bağlanmaktadır. Ayrıca, bu mantıksal ve diyalektik bağlar, mantıksal ve diyalektik bir biçimde birbirlerini içermektedirler. Böylece ve bu nedenle, örneğin, birinci varsayımda; "Bir", ne "parçaları" ve ne de "Bütünü" barındırır türünden bir belirlemede bulunduğumuzda, biz, böyle bir savı kanıtladığımızdan ötürüdür ki, "Bir" ne "Başlangıcı" ve ne de "Son"u barındırır türünden bir başka savı kanıtlamış oluruz bu kez. İşte kanıtlanan bu son (ikinci sav) belirleme, bir *SONUÇ-SAV* oluşturur. <sup>203</sup>

Tüm bu anlatım ve açıklamalar, bize, *varsayım yönteminin, diyalektik alıştırma-larda*, ne gibi bir öneme sahip olduğunu, açık bir biçimde göstermektedir. Örneğin, Platon, "*Parmenides*"te, bu tür varsayımsal çözümlemelere dayanarak, "Bir" in, ne başlangıcı ve ne de sonu olmaması görüşünden kalkarak, onun geometrik bir biçime de sahip olamayacağı önermesini kanıtlar. <sup>204</sup> İşte, bu olgu da bize açık ve seçik bir biçimde, *her tür nitelme ve niceleme kategorilerinin, daha önceden hazırlanmış belirlemeler olmadıklarını, kanıtlama işlemleri ilerledikçe ortaya çıkan ve oluşan olgular olduklarını* göstermektedir. Örneğin, Platon'a göre, "Bir" kavramı da, bir matematik simgesinin (figür), onun özellikleri ve öğeleri, ortaya konan sonuçlar yoluyla bulundukça, zenginleşmesi gibi, aynı biçimde zenginleşmektedir. Böylece, demek ki, bir tek sözcükle ifade edilirse, Platon, bir aynı varsayımın, karşıt ve çelişkili sonuçlar içerebileceğini kanıtlamayı, kendine amaç edinmiştir. Ve bu anlatım ve açıklamaların sonunda, şu sonuca varılmaktadır: Birbirlerine karşıt olan ve çelişki içeren iki ayrı varsayım, eş, benzer ya da aynı sonuçları yansıtabilirler. *Bu savda, çelişkili bir durumla karşılaşılıyor: İki ayrı, çelişki içeren karşıt varsayımdan, bir aynı sonucun ortaya çıkarılması.*

İşte, bu çelişkiyi gidermek için, bu kez, "Yeni Platoncular" ("neoplatonistes") -Plotin ve kurduğu okul: Tilmizleri Amelios, Porphyre, Jamblique, Proclus. - <sup>205</sup> *Parmenides* adlı yapıtı, başka türlü yorumlamaya başladılar: Şöyle ki, varsayımdan elde edilen sonuçlar, kategorilerden her birinin barındırdığı ve anlatımını içerdiği "Bir" sözcüğü ile "dır" sözcüğünden, aynı anlamı eşdeğer ve benzer güçte yansıtmamaktadır. Bu nedenle de, "Bir"den birçok karşıt olgu çıkarılabilir savı güç kazanmaktadır. Çünkü, bu tür evrensel anlamların birer bileşimi olan sözcükler, herhangi bir aynı durumda, aynı ayrı anlamlara da gelebilmektedirler. Gerçekte, böyle bir sav, İdealar'ın çoğalmalarını ve bölünmelerini öngörebilir ancak. Bu konuda, Emile Bréhier şöyle diyor: Ama,

böyle bir yorumlamayı haklı çıkaracak hiçbir şey yok elimizde. Bu acayip diyalektiğin anlamı oldukça ayrı: Eğer, diyalogların başında açıklanmasına çalışılan İdealar Kuramı'nın irdelenmesi ele alınırsa, şu dikkatimizi çekmektedir: Bu irdeme, İdealar savının, kendi içinde açıklanmasından çok, duyumsal nesnelerle (choses sensibles) İdealar arasındaki katılım ilişkileri üzerindedir." <sup>206</sup> Burada, açıkça görüyoruz ki, Bréhier, İdealar Kuramı ile duyumsal nesneler arasındaki diyalektik bağlardan söz etmektedir. Bu nedenle de, "katılım ilişkileri"ni ön plâna çıkartıp, tüm ilgiyi oraya yoğunlaştırmaktadır. Yine, kendisinin açıklamasıyla, "katılım"ın niteliğinin ne olduğunu öğreniyoruz. "Katılım", ona göre, İdealar'ı parçalara ayırmaya yarayan, ya da onların parçalara ayrılmasında zorunlu olan bir ögedir. Demek ki, İdealar'ın, kendiliklerinden birbirlerinden ayrılmaları ve böylece, her birinin sonsuza dek çoğalması, "bu katılım" ögesine bağlıdır. Başka bir deyişle, bu "katılım" ögesi olmaksızın, İdealar, ne parçalara ayrılabilirler ve ne de sonsuza dek çoğalabilirler. *İdealar'ın parçalanmaları ve katılım ögesi.*

Bu açıklamalardan anladığımıza göre, İdealar'ın parçalanmaları ve çoğalmaları, "katılım" ögesinin evrensel bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Yalnız bu, basit bir olgu olamaz Platon felsefesinde. Çünkü, o, kendine özgü bir amacın gerçekleşmesi için düşünmüştür. Bu amacı belirleyelim. Belirleyebilmek için de, belli bir soyutlama yapmamız gerekiyor: İdealar'ın izdüşümleri, duyulur nesnelerin anlatımı için gerekli öğelerdir. Başka bir deyişle, onlarsız, duyulur nesneler evreni ile İdealar evreni arasında hiçbir bağ kuramayız. Oysa, Platon felsefesinde, böyle bir bağ vardır. Ve bunu biz, daha önceki sayfalarda açıkladık. İşte, bu nedenle, İdealar'ın izdüşümleri aracılığıyla algılanan nesneler, kendi yapılarında incelenebilmektedir. *Incelemeyi elverişli kılan ise, diyalektiğin kendisidir.* Böylece, bir kez daha ister istemez, Platon'da, diyalektiğin tanımıyla karşılaşmış oluyoruz. *Devlet* adlı yapıtta, bu tanım ve diyalektiğe başvurma zorunluluğu, açık ve seçik olarak dile getirilmiştir: Demek ki, diyalektik, "...duyumsaldan hiçbir biçimde yararlanmadan, yalnızca, İdealar'dan yardım görerek ve yararlanarak, İdealar'dan kalkarak başka İdealar'a gitmek, onlara ulaşmak ve yine İdealar'da bu iletişimi birtirmektir." <sup>207</sup>

İşte, *Parménides* adlı diyalog, bu programı gerçekleştirmek için oluşturulmuştur; "Bir" ve "Varlık" arasında, hangi ilişkilerin bulunabileceği tahmin edilmekte ve ondan da çıkarılabilecek her tür sonuç çıkarılmaktadır. Yalnız, burada, üzerinde durulması gereken önemli bir özellik vardır: *Parménides*'te, tümüyle, entelektüel alanda kalınır ve hiçbir zaman, duyumsal nesnelerle ilgili olarak en küçük bir yaklaşım ve çağrışım da bulunulmaz. Oysa, Platon, bize, daha önce, bu İdealar'ın, bu duyulur nesnelerin modelleri olduklarını öğretmişti. Bu görüşten kalkarak, İdealar'dan söz etmek demek aynı zamanda, üstü kapalı olarak, duyumsal nesnelerden, yani modellerden söz etmek demektir diyeceğiz. Çünkü, *Parménides*, olguları İdealar'a dayandırarak anlatmaktan çok, -örneğin, *Phédon* adlı diyalogta olduğu gibi-, Bilim'in kendi varlığından söz eder. İşte, bu nedenle de, Bilim'in, bilim olarak gerçekleşmediği bir bölgeden geçmenin önemli olduğunu dile getirmektedir. Çünkü, bu bölgede -eğer buna bölge diyebilirsek- varsayımlar, kendiliğinden ortaya çıkmakta ve böylece burada da, bilimin oluşabilmesi için, olanak kazandığı bir bölge varolmaktadır. Ayrıca, Platon, bu diyalogta, İdealar arasındaki alış-verişin, varsayımları, ne denli çok sayıda içerdiğini, başka bir deyişle, bu alışverişte, varsayımların ne denli çok sayıda oluşabileceğini, göstermeye çalışmaktadır. İşte, tüm bu belirlemeler, *Parménides*'in konusunu ve içeriğini oluştururlar.

h) İdealar Arasındaki İletişim Olgusu, "Varlık" Kavramının Belirlenmesi, Kavram ve Diyalektik Sanatı: Sonuç.

İdealar arasında belli bir iletişim bulunduğu ve bunun niteliğinin de, evrensel ve diyalektik bir yapı taşıdığı düşüncesi, idealar ve onların izdüşümleri olan duyumsal nesneler bağlantısıyla ortaya çıkmaktadır. *Parmenides*'te görülen "katılım" özelliği, gerçekte, bu iletişimin bir sonucu ya da, bu iletişimin kendisi, böyle bir "katılım"ın sonucu olarak kabul edilebilir. Oysa, Platon'un, *Sofist*'te göstermeye çalıştığı şudur: Varsayımların varlığı, saltık bir biçimde gereklidir. Ve bu konuya ilişkin, olarak doğan zorluklar ele alınır. Ayrıca, diyalogtaki amaç, "Sofist" deyiminin belirlenmesidir. Ve, bu belirleme, ironik (alaya dayanan), bir tanımlamaya bağlıdır: Çünkü, o, Bilim'in, belli bir görünüme sahip olana takılan bir ad'dır.<sup>208</sup> Bunun yanı sıra, aynı zamanda, aynı sorun içinde, başka bir sorun da çözümlenmektedir: "Yanlışın olanaksızlığı" ile "Yok-Varlık" arasında mantıksal bir bağlantı kurulmak istenmektedir. Yanlış olanaksızdır denildiğinde, belki, bu sav, bizim gözümüzden kaçabilir. Ama, buna karşın, sorun irdelenirken, "Yanlış"ın tanımlanması, bu kez bizi, "Yok-Varlık" ("le Non-Être")'ın ne olduğunun düşünülmesine itecektir. Kaldı ki "Yok-Varlık", olmayan değil midir?<sup>209</sup> Fenelon şöyle der: (...), "yalan bir hiç'lik tir, ve hiç'lik ise, düşüncenin, hiçbir zaman nesnesi olamaz. O, yalnızca, varolan ile ilgili düşünülebilir ve aynı zamanda doğru olan ile, çünkü, varlık (l'Être) ve gerçek (la verite) aynı şey'dir", "varlık, doğru olana uygun düşer, çünkü, tümüyle yanlış olan hiçbir şey değildir; ve bir ölçüde yanlış olan, ancak bir ölçüde varolabilir."<sup>210</sup> Bu dip-not alıntının da, açıkça gösterdiği gibi, "Varolan" ile "Doğru", "Yokluk" ile "Yanlış"ın, birbirlerine kavram ve niteliler olarak özdeş kılınmaları öngörülmektedir. İşte bu konuyu, *Sofist*'teki "yabancı" ön plâna çıkarmaktadır. Ve, bu sorunu çözmek için, Platon, kendi zamanındaki filozofların, varlık sorunu ile ilgili belirlemelerini ve bu belirlemelere dayanan kanıları, eleştirel bir gözle, yeniden ele almaktadır.

Yalnız, bu eleştiri, oldukça şaşırtan bir sonuca dayanıyor: Bu sonuç, her bir şeyin dışında, varlığı, kendi yapısında belirlemenin olanaksızlığını dile getirmektedir. Çünkü, bu düşüncenin kökleri, daha eskilerde bulunmaktadır. Başka bir deyişle, İyonya ve *Parmenides* okulunun ortaya koydukları belirlemelere dayanır. Bu felsefeler, varlığı belirlemek istedikleri zaman, bazıları, onu, "Çok", bazıları da, "Bir" olarak belirlediler. Oysa, Platon'a göre, varlığa yakıştırılan ve uyarlanan bu tür belirlemeler, varlık olarak ona uygun belirlemeler değildirler. Örneğin, hangi anlamda, İyonlular'ın varlığı, iki terimin oluşturduğu bir "çift"tir? Çünkü, böyle bir soru sormanın nedeni, Platon'a göre şudur: Eğer, bu "çift" onu oluşturan bu iki terimden, ne biri ve ne de öbürüyse, o zaman, özellikle, ortada, olmayan iki terim vardır. Başka bir ifade ile, bu, ortada, üç terim bulunması demektir. Buna karşın, eğer, bu "çift" belirlemesi altında ortaya çıkan terim, aynı zamanda, hem biri ve hem de ötekiyse, yine bu yeni durumda, ortada, iki terim yoktur, bu kez, tam tersine, bir tek terim var demektir. Ayrıca, Platon'a göre, kaldı ki, *Parmenides*, hangi anlamda, sırası geldiğinde, varlığı, "Bir" olarak belirlemektedir? Çünkü, "Bir", "Birlik" olana eş ve benzer olmadığına göre, ortada bir "Bütün" vardır. Ve bu sözü edilen "Bütün", "Varlık" ve "Bir"den oluşturmaktadır. Ya da, böyle bir gerçek "Bütün" varsa, o zaman, "Varlık", bu "Bütün"ün bir "parçası"ndan başka bir şey değildir. Eğer, bu olgu Varlık'a ilişkin gerçeği yansıtmıyorsa, o zaman da "Varlık" ne bir "Bütün"dür ve ne de "her bir şey"dir. Demek ki, Platon'a göre, İyon-

yalılar ve Parmenides, "Varlık"ı, varlık olandan başka bir şeyle karıştırıyorlardı. Çünkü, onlar, "varlık"ı, niceliksel belirlemelerinden ayrı tutmuyorlardı.<sup>211</sup>

İşte, Platon, *Sofist*'te, varlığa ilişkin, zamanının filozoflarının görüşlerini eleştirel bir tutumla dile getirdikten sonra, onların bilim anlayışlarıyla alay eder: Şöyle ki, Platon, onları, "yaman"lıkla niteler ve onların görüşleri ile İdealar yandaşı olanların görüşlerini aynı konum içinde ele alır: Çünkü, bu "yaman" düşünürler ("beyler"), dokunup, değdiklerinin varlıklarına inanmaktadırlar. Ve ayrıca, varlığı, kendi yapısıyla eş tutmaktadırlar. Buna karşın, İdealar'ın dostları ise, duyuşsal nesnelerin varlıklarında bir bulanıklık yani bir belirsizlik görmektedirler. Ve bu nedenle de, onlar, durmaksızın oluşan bir biçimde, varlığı, bazı seçkin, ussal ve vücutsal olmayan (maddesel olmayan) düşüncelerde bulurlar. Oysa, bu her iki düşünce biçimi de, Platon'a göre, "Varlık"ın anlamını sınırlamaktadırlar. Bu nedenle, her ikisi de, bu işlemlerinde haksızdırlar. Çünkü, "Varlık"ı, yalnızca, yapısal basit bir duruma indirgeyebilir miyiz? Platon'un oluşturduğu bu sorunsal, İyonyalılar ve Parmenides'e yöneltilmektedir doğrudan doğruya. Bu sorunun nedeni de, şu düşüncede yatmaktadır: Çünkü, biz, bazı gerçekleri, yani, ruhumuzda oluşan gerçeklerin varlığını görmeye ve kabul etmeye yanaşmalıyız. Örneğin, "Adalet" gibi, -(Biz, bu konuya daha önceki sayfalarda da, bir başka nedenle değinmiştik).- Çünkü, bu gerçekler, ruhumuzda, zaman zaman ortaya çıkar ya da kaybolurlar. İşte, İdealar'ın dostları gibi, varlığı, yalnızca, bu duragan ve dural gerçeklere ya da gerçekler olan İdealar'a dayandırarak sınırlamak da doğru mudur? Ve bu görüşler, Platon'a göre, ileri sürdükleri savlarda, "tüm varlığı" bulmak isteme cesaretini gösteremeyeceklerdir; Çünkü, "Tüm varlık, zorunlulukla us'u içerir ve bu nedenle de, ruhu ve yaşamı us olduğuna göre, devingen ve yaşayan durağan değildir."<sup>212</sup> Böylece, burada, Platon'un, zamanının materyalist (maddeci) ve idealist düşüncelerine karşı, aynı anda başlattığı polemik (kalem kavgası-tartışmayı) görüyoruz. Oysa bu tartışma, bugün de geçerliliğini korumaktadır. Başka bir deyişle, idealist ve materyalist'lere karşı başlatılan bu iki yanlı polemik, zamanımızın filozoflarına da yöneltilmektedir.

Kaldı ki, zamanının filozoflarına karşı oluşturduğu eleştirilerin ilki, Antisthenes'i işaret etmektedir. Bu kişinin varlığı, daha önceleri, *Thèèète*'te de belirtilmişti. İkincisi ise, -durum burada biraz daha karışık- İdealar'ın tek dostu, bu sıralarda Platon'un kendisi olduğuna göre,- yine kendisinin oluşturduğu okula yönelmektedir. Bu nedenle, Platon'un kendisinin oluşturduğu İdealar kavramını, yine özellikle kendisinin eleştirilmesi gerçeğine inanılmıyor.<sup>213</sup> Oysa, Platon, bu sorunsal-varlık'ın ve İdealar'ın yapısına ilişkin-zaten *Parménides*'in başında incelemiş ve içinde bulunduğu şu anda da, onu aşmış bir durumdadır. Çünkü, şimdi, o, *Phèdon*'da açık ve seçik bir biçimde ortaya çıkan yalıtılmış ve ayrı durumdaki duragan İdealar'ın çokluğuna karşı, "Tüm bir Varlık"ı karşı çıkarmaktadır.<sup>214</sup> Yalnız, bu işlemde, o öyle bir terim kullanır ki, bu terim halâ, felsefe tarihçilerine göre, gizini korumaktadır.<sup>215</sup> Çünkü, bu terim, işin ilginç yanı, birçok ögenin anlamını birarada barındırmaktadır; yani o, hem İdea'yı, hem bilinebilen nesne'yi, hem bilen özne'yi -anlığı ve ruhu -ki, bunların içinde anlık, varolduğu mekânı bulmaktadır --içermektedir. Burada, gerçekte, Platon'un oluşturmaya düştüğü bir taslağın başlangıcı vardır. Bu taslağı da, kendisi, *Timée* adlı yapıtta, belirleyecektir.

Her şeye karşın, İdealar'ın anlatımının açık ve seçik bir biçimde gerçekleştirildiğini görüyoruz, bu felsefede: Bu nedenle, Platon, İdealar'ın dostlarına olduğu gibi, materyalist filozoflara da, gerek varlık içindeki devimi ve oluşum gücünü ve gerekse de,

onun varlığa kazandırmış olduğu yaşamı görememelerini sitem etmektedir. Oysa, bu sitem onun kendisini belli zorluklara düşürmektedir. Yalnız, daha önceden, bu zorlukları, Platon, *Parménides*'te haber vermişti: "Eleali yabancıнын, ortaya sürdüğü, tartışmada, söyledikleri şunlar: Bize, şimdi öyle sorular soruyorlar ki, oysa, biz kendimiz onları, bütün, sıcak ve soğuktur diyenlere karşı soruyorduk. Bu söylediklerim, doğru değil mi?..."<sup>216</sup> Platon'un bu sitemi ve açıklamaları, gerçekte, bize, şu olguyu anlatmak istiyor: Ona göre, tüm belirleme ve açıklamalarımızda, dar bir anlatıma sahip kavramdan zorunlu olarak, yani ister istemez, daha geniş bir anlatıma sahip bir kavrama sürükleniyoruz. İşte, bu nedenle, bu durumda, kavram, kendi yapısında oldukça bir zenginleşme sürecine girmektedir. Oysa, ne zaman ki, onu sınırlamak istiyoruz, yani, onu, kendi varlığında tutsak kılmak istiyoruz, o zaman, bu kavram, bir kavram olarak, oldukça fakirleşiyor. Bu kez, onun, fakir bulduğumuzdan dolayı da, biz, kavrama türlü yüklemeler, özellikler ve nitelikler veriyoruz. Örneğin devim, yaşam, anlık vb. gibi. Yalnız, o zaman da, tüm bu verilen belirlemeler, kavramın kendi yapısını aşıyorlar.

İşte bu gerçekten ötürü de, demek ki, "Varlık"ı, yalnızca, kendi yapısı içinde tutsak kılınmış, sınırlı düşünmek ve öteki terimlerle bağlantılarının dışında ele almak olanaksızdır. Çünkü, o zamanda, bize, bir gereklilik te, göstermekte ve açığa çıkarmaktadır. bu, "varlık olmak", "devim", "dinlenme", "duragan"lık vb. terimler arasındaki iletişim ve karışım gerekliliğidir. Çünkü, düşünce, daima, yalıtılmış, ayrı öğelere değil, tam tersine, karışım yansıtan öğelere ulaşmaktadır. Düşüncenin nesnesine baktığımızda, onun, sesli ve sessiz harflerden oluşan bir sözcük gibi ya da ince ve kalın seslerden oluşan bir müzik gibi, birbirleriyle birleşen kavramlardan yapıldığını görüyoruz. Buna karşın, bu tür bir birleşim ve birliğin dışında, kavramları belirlemeye çalışmak yanlış bir tutumdur. Belki de, Sokrates diyaloglarının olumsuz sonucunun nedeni, böyle bir tutum oldu. Çünkü, Platon, bir kavrama ulaşmanın yolunu, öteki kavramlarla olan bağlantısına dayandırmaktadır. *Başka bir deyişle, bir kavrama ulaşmak, onun, başka kavramlarla olan bağlantısına bağlıdır yalnızca. İşte bu önemli noktada, bu bağlantılardan oluşan ve bir kavramdan bir başka kavrama geçişi kolaylaştıran bazı ilişkiler ortaya çıkıyor. Bu ilişkiler, kavramlar arası diyalektik ilişkilerdir. Ve bu nedenle de, böylece, diyalektiği, yeniden ele almak ve belirlemek için, yeni bir yöntem oluşuyor. Bunun sonucunda da, DİYALEKTİK, kavramların karışımının ve bileşiminin kurallarını veren bir SANAT olarak belirleniyor.* Bu, örneğin, Müzik'te olduğu gibidir. Çünkü, onda, seslerin bileşimini veren kurallar vardır. İşte, aynı, bu kurallar gibidir, kavramların karışımını ve bileşimini veren kurallar da.<sup>217</sup> Açıkça görüldüğü gibi, burada, diyalektiğin yeni bir tanımını buluyoruz, biz. Bu tanım, kavramların yapısına ve aralarındaki bağlantılara bakarak, oluşturulmakta ve biçimlendirilmektedir.

İşin ilginç olan yanı, diyalektiğin bu biçimde kavranması, Aristoteles'in ortaya koyduğu "*Mantık*" biliminin tanımına daha yakındır. Bununla birlikte, bu "*Mantık*", Platon'un diyalektiğe ilişkin tanımından daha da ayırdır: *Birinci gözleme göre*, bu tanımda, daha önceden belirlenmiş kavramları birbirleriyle bir bileşim içinde düşünmek gibi bir özellik yok. Çünkü, Platon, bu durumu, özel bir vurgulama ile belirtiyor. Şöyle ki, bir kavrama (notion), herhangi bir nitelik verilse bile, bu kavram, zaten ona sahiptir. Yalnız, burada dikkatimizi çeken bir olgu bulunmaktadır; bu sahip oluş, kendiliğinden bir sahip oluş değildir, tam tersine, bir başka İdea'ya bağlantı kurulmakla, ortaya çıkmış bulunan bir sahip oluştur. Çünkü, aksi halde, "her şeyi her şeyden ayırmak, alıp koparmak, tüm söylevleri (discours) ve sözleri kaybettirmek demektir. Yalnızca, İdea-

ların idealar ile bağlantısı ve ilişkisinden hiçbir şey formüle (açıkça belirtilemez) edilemez." <sup>218</sup> Demek ki, artık, Platon'a göre, yalnızca, İdealar arası bağlantı ve iletişimden kalkılarak, bir İdealar Kuramı oluşturmak ve dış gerçekliği anlamak, olanaksız görünüyor. İşte, bu nedenle de, filozof, kendi felsefesi için, bir başka çıkış yolu ve yöntemi aramaya koyulmaktadır. Bu da, Sofist adlı diyalogta gördüğümüz gibi, kavramlar ve onların oluşturabilecekleri birlikleri aramaktır. Çünkü, düşünce, kavramlar arası geçişlerde oluşmakta, araştırma ve inceleme yöntemi de, işte burada, ortaya çıkmaktadır. Bu yeni durum da, Platon'un biçimlendirdiği tanımların, bundan böyle, Aristoteles Mantığına nasıl bağlandığını işaret etmektedir. Demek ki artık Platon'un da kabul ettiği gibi, düşünce, şu halde, belirlenmemişten, belirlenene geçmektedir. Böylece, Platon, daha önceden belirlenmiş kavramların bağlantılarını yalnızca, kesin bir biçimde belirtmekle yetinmiyor, aynı zamanda mekansal bir yapı içinde, yani düşüncenin yapısı içinde, usa ilişkin olarak, tüm bir yöntem arayışına koyuluyor.

*İkinci gözleme göre ise; birinci gözlemin sonucunda belirtilen aynı nedene dayanarak, diyalektik sanatı, yalnızca, özel durumlara, olgulara ve şıklara, genel kuralları uygulama yolundan geçmiyor, ama, buna karşın, her bir kavramın doğrudan incelenmesinden geçiyor. Çünkü, kavram, bizi, kendinden kalkarak, birleşeceği öteki kavramlara göndermektedir. Ve işte, bu nedenle de, "devim", "duragan" ile ve onlar da, "Varlık" ile bir birlik içinde karışıyorlar. Oysa, onlar, Platon'a göre, bu işlemler olmaksızın, yani diyalektik süreç ve yapı olmaksızın, birbirleriyle karışmaya ve biraraya gelmeye muktedir değildirlir.* <sup>219</sup>

Platon'un bu belirlemelerde bulunmasının nedeni şudur, gerçekte; çünkü, ona göre, "Varlık"ın, "devim" olduğunu ileri süren filozoflar vardır. Bunlardan biri de, ünlü Herakleitos'tur. İşte, Platon, ona ve onun gibi düşünenlere belli bir yanıt hazırlamak istemektedir. O yanıt da, şu olacaktır: Eğer, devim, olmak, yani "varlık" ise, o, varlığa katıldığı sürece, olmak değildir. Çünkü, artık, o, "Yokluk", "Varolmayan", yani, "Hiçlik" değildir. Ve, yine o, işte bu nedenle, varlıktan başka bir şey olduğu sürece başka bir deyişle, kendi varlığından başka bir şey olduğu sürece, yani, başka birine katıldığı sürece, "Varolmayan", "Yok-Varlık"tır. Çünkü, bundan böyle, onun varlığı, bir başka varolanın içinde varolmakta, yani bulunmaktadır. <sup>220</sup> İşte, Platon'un görüşüne göre, bu tür ilişkilerin, doğrudan ve saltık bir biçimde bilinmesi ve tanınması işleminde, başlıca rol, entelektüel sezgice, yani, anılsal-ussal sezgice oynanmaktadır. Ve, bu sezginin evrensel öneminden dolayı, filozof onu, Devlet adlı yapıtındaki, "Tanıma-Bilme-Anlama Biçimleri Düzenlemesi ve Ardalaması" ("Hierarchie des Connaissances")'nın en başına yerleştirmektedir.

Demek ki, Platon'da, diyalektik yöntem, şu özelliği yansıtmaktadır: Amaç, incelenen ve irdelenen İdea'nın, ne anlatmak istediğini sezme, kavramda görülen gerçeklerin varlığını ortaya çıkartmak ve kabul etmektir. <sup>221</sup> Ve, burada, Platon'a özgü diyalektik, "Gidimli Düşünce" ("Pensée discursive") (yargılamaya dayanan, önermeden önermeye geçerek sonuca varan)'den tümüyle ayrılmakta ve kendine özgü bir ayırım kazanmaktadır. Bu ayırım da, Platon diyalektiğinin, sezgisel bir çözümleme ve irdeleme biçimi olduğunu göstermektedir.

Bu andan itibaren, Platon'un tüm çabası, "karma" ("mixtes") ve "karışık" ("melanges") olanların kurallarını sezen sanat üzerine yoğunlaşacaktır. Bunlar, basit bölme-lerden başlayan, ve Timée'deki görkemli senteze dek dayanan uğraşlardır. Yalnız, bu

çaba, belli yönelimler verecek ve düşüncenin atılımını destekleyecek belli bir doktrin yaratmaktan daha çok, diyalektiği, *Phèdre*'de, iki, art arda gelen sürekli devim tarafından belirlenmişti: Bu, ilk önce, bir tek İdea'ya dağılan niteliklerin görülmesi olup, daha sonra da, tam tersine, bir devimin etkisi sonucu, İdealar olarak bölünmeler, yani, doğal eklemeler olarak görülmektedir.<sup>222</sup> Burada, dikkat edilmesi gereken olgu şudur: Çözümleme (analiz) ya da bölünmeler, bileşimi (sentez) izlemekte ve bileşim de, düşüncenin belirleyicisi ve çözümlemenin izleyicisi olmaktan uzak, tam tersine, *diyalektiğin gereği olan bölünmeye kalkış noktası olarak hizmet etmeye ayrılmaktadır*. Bu bölünme alıştırmaları, —*Politika* ve *Sofist* diyaloglarında olduğu gibi<sup>223</sup> — hiç kuşkusuz bize, Platon'un, öğrencilerine, nasıl, diyalektiği, uygulama alanına koyduğunu gösterir. Bu uygulamalarda, "bölme", bir kavramın gittikçe daha belli bir biçimde belirlenmesine yarayan ve yardım eden izlenecek bir yol olarak ele alınmakta ve bize, böyle bir durum içinde gösterilmektedir. Ve bu bölünme, sonuçta, belli bir belirlemeye ulaşmaktadır. Bu işleme bir örnek göstermek gerekirse, örneğin, politika bir bilimdir denebilmektedir. Ama, buna karşın, bilim de kendi içinde bilimlere ayrılmaktadır. Ve onların da, kendilerine belirledikleri erek, bilmek ve tanımaktır. Başka bir deyişle, bilimlerdir. Ve tüm bilimlerin amacı da, uygulamadır (pratik). Platon'a göre, politika, bilimler arasında, birinci sınıfa girmektedir böylece. Bilmek ve tanımak bilimleri de, sırasıyla, zorunluluk gerektiren ve yargılayan bilimlere ayrılmaktadırlar. Ve, bunların içinde de politika, birinciler arasındadır. İşte bu örnekte açıkça görüldüğü gibi, ayırımdan ayırıma giderek, gittikçe kavramı belirlemeye ulaşılır. Ve yine, bu örnekte de açıkça ortaya çıktığı gibi, Platon'un bölme işlemi, yalnızca salt bir "mekanik" işlem değildir. Eğer, bu böyle olmasaydı, Aristoteles'in eleştirisinden kurtulamazdı.<sup>224</sup>

Çünkü, Aristoteles'e göre, bölme ve ayırım işleminde, belirli bir terimin üzerinde durmak, keyfi bir olgudur. Örneğin, ayırım ile ilgili bir araştırmada, niçin, belli bir terim üzerine ağırlık veriliyor da, başka bir terime ağırlık verilmiyor.<sup>225</sup> Demek ki, bu durumda, ortaya çıkan sonuçta, izlenen yol, mantıksal bir süreç değildir. Buna karşın, izlenen yol ve bizi sürükleyen süreç, sadece sezginin kendisidir. İşte bu durumda Platon, çözümleyemediği birtakım teknik sorunlarla karşılaşır. O da, bölme ve ayırma'nın iki ayrı birime dayanmasını zorunlu kılmaktadır. ("binaire"). Ve Platon, bu zorunluluğun nedenini çözemez ve yanıtlayamaz. Bunun yanı sıra, keyfi olarak gerçekleştirilmiş ayırımlar vardır. Bunları, nasıl ve neye göre kararlaştıracamız, bu da, başlıbaşına ve ayrı bir sorundur?... Ve, bu, niçin böyle olmaya zorunludur? Örneğin, insanları, "Yunanlı ve Barbar" diye tanımlamak ve ayırmak, kadın ve erkek olarak ayırım, tüm bunlar neye göre belirlenmektedir? Birinci örnekte, Yunanlı nitelemesi, belirlenen bir grubun adıdır. Oysa, "Barbar" nitelemesi, bu gruptan olmayan herkese takılan addır. Bu, niçin, böyle olmaktadır? İkinci örnekte ise, birbirinin karşısı olan iki ayrı özellik (karakter) dile getirilmektedir. Her ikisi de, ayrı ölçülerde olumlu ya da olumsuz. Niçin ve neye göre?...<sup>226</sup> Tüm bu sorular ve sorunsallar, bizi, diyalektiğe ve onun tanımlarına götüreceklerdir. Çünkü, burada, diyalektiğin, iki tür tanımını bulmaktayız.

Bu tanımlar, iki tür kavrama biçimine dayanmaktadırlar: Biri, *Sofist*'te olduğu gibi, "*karışımların bileşimi*"nin sanatı, öteki de, "*ayırım ve bölme*"nin sanatı olarak *diyalektik*. İşte, diyalektiğin, bu her iki ayrı biçimi arasında ne gibi bir ilişki vardır? Bu sorun, *Philèbe* adlı diyalogta çözümlenmiştir. Bu diyalog bize, "*karışımların bileşimi sanatı*"nın, sonuç olarak, sınıflara ve türlere ayırma olduğunu göstermektedir. Böylece, demek ki diyalektiğin, başka başka yerlerde birbirlerinden ayrı olarak düşünülen, bu

iki ayrı görüntüsünün birbirlerine yaklaşımı ve birleşimi, ona ilişkin oluşturulan kavrama daha çok netlik kazandırmaktadır. Yalnız, "karışım" kavramı, yeni bir biçim altında ortaya konmaktadır: Yani, "karışım" sözcüğüyle belirlenen her "karışım", keyfi bir kaynaşma ve birleşme değildir. Ama buna karşın, iki veri ya da ögenin, birbirleriyle iyi bir biçimde tutturulmuş bir uyuşum ve bileşimidir. Bu ise, bir belirlenmemiş ve sınırsız öge ile, tutturulmuş ve belirlenmiş-sınırlı bir öğeden oluşmaktadır.

Bunların yanı sıra, biz, karşıt öğelerden ve belirlenmemiş bir biçimde oluşan "çift" belirlemesi ile ortaya çıkan nitelemelere de rastlamaktayız. Çünkü, onlardan her biri, Platon'a göre, bir ötekisine bağlantısında ve bir ötekine oranla belirlenmektedir. Başka bir deyişle, bu öğelerden her biri, kendi yapısında tümüyle belirlenmemiştir. Daha "büyük" ve daha "küçük", daha "ince" ve daha "kalın", daha "sıcak" ve daha "soğuk" gibi terimler, bu açıklamalara birer örnek oluştururlar. Dikkat edilirse, bu da bize, "görelilik" ilkesini vermektedir. Ve bu ilkeye göre belirlenmiş öğeler, yalnızca yapılarında öznel olan ve sürekli belirsiz kalan terimlerdir. Çünkü, bu olguda, bir şeyden daha büyük olan, aynı zamanda bir başkasından daha küçüktür. Bu nedenle, sınır ya da belirlilik, nicelik olarak, tutturulmuş olan bir olgunun yansımasıdır. Örneğin, "çift" ya da "üçlü" dediğimizde, bu tür bir bağlantıyı dile getirmiş oluyoruz. İşte, bu nedenle, "karışık olan", karşıtların oluşturdukları bir "çift" nitelemesi ile belirlenen oluşuma, özgü kılınmış bir bağlantının katılımının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Platon, bu konuda, müzik alanından bir örnek verir. Şöyle ki, müzikçilerin kanıtladıkları gibi, bir den ikiye geçen bir bağlantının, ince ve kalından oluşan ve sınırsız olan bir "dyad"a katılımıyla, "oktav"ın yaratıldığı görülür. Aynı biçimde, yine Platon'un savına göre, "yavaş" ve "hızlı", belirlenmiş ve tutturulmuş bir ilişkinin sonucunda, düzenli olan bir devimi yaratmaktadır. Ya da, yine aynı kuraldan kalkılarak, "büyüklük" ve "küçüklük" ilişkilerine dayanarak bu nitelemelere özgün, biçimlerin yaratıldığı gibi.<sup>227</sup>

Platon'un tüm bu örnekleri, bize neyi göstermektedir?... Söz konusu olan burada, kavramların ortaya çıkış biçimleridir. Örneğin, "karışık olan"ın kavramı, kavramların ayrılışlarını içermekte ve bunun ayırımına izin vermektedirler: Ayırım ise, sınırsızlığı içeren bir kavramdan kalkar, aynı, ince ve kalın olmak üzere, sonsuz ayrıntılara sahip olan ses gibi. Ayırım, burada, belli sayıda olan belirlenmiş aralıkları işin içine sokar ki, işte, bunlar "uyumlar" ("akordlar")dır. Ve, bunlar da, nicelik (sayısal) ve "belirlenmiş" bağlantıları çerçevesinde belirlenirler; 1 / 2, 1 / 3 vb. olduğu gibi. İşte, bilim, belirlenmiş ve tutturulmuş olan bu bağlantıların yapısını ve sayısını bilmeyi içerir ve gerektirir.<sup>228</sup>

İşte, "Karışık olan"ın ve "ayırım"ın bu tür kavranışı, *Sofist*'te belirlenen kavranışların tamamen aynısı değildir. Çünkü, burada, "ikili birime dayanan tekdüzey bir bölünme" söz konusu olmamaktadır. Bu konuda, en azından eksiksiz bir örnek ele almak gerekirse, yine müziğe başvuracağız. Çünkü, müziğin içerdiği durum budur; onda, terimlerin sayısı belirlenmiştir. Bu da, "uyumlar"ı" oluşturan bağlantıların sağladıkları olanaklar çerçevesinde olasıdır. Yine, bu konuda, *Timée*'de de, başka bir örnek karşılıyoruz: <sup>229</sup> Dört öğeye bölünme. Bu, sağlam, düzenli ve olanaklar çerçevesinde bir bölünmedir. Buna örnek olarak, "cins"leri göstereceğiz. Çünkü, *Sofist*'te gördüğümüz gibi, bir cinsin başka bir cins ile karışımı, kendi yapısından ve doğasından ileri gelmektedir. İşte bu nedenle, "Varlık", olduğu bir şeyi olabilmek için, aynı yapıya ve başka bir yapıya sahip olana katılmaya zorunludur. Bu noktada, mantıksal bir zorunluluk ve



gerekliliğın içerdığı bağlantıların ilk izleri ve ilk biçimi vardır. Buna karşın, bu durumun tam tersine, "sınırlı" ve "sınırsız" nitelemeler altında belirlenen durumlar, birbirlerine çağrışım yapmazlar ve birbirlerini içermezler. Bu nedenle, bunları birbirlerine bağlayabilmek için. Platon'a göre, dördüncü bir varolma türüne sahip olmak gerekmektedir. Bu durumda, onlardan ayrı olan öge, içinde bulunduğu karışımdan ayrı olduğu gibi bu karışımın nedenidir de.<sup>230</sup> Bu, şu demektir; *Sofist*'te ortaya konmak istenen mantıksal gereklilik bağlantısına karşın, gerek *Philèbe* ve gerekse *Timée*'de, "uyum, uygunluk, güzellik ve iyilik" gibi nitelermelere ilişkin düşünceler yerleştirilmektedir.

Böylece, *Devlet*'te olduğu gibi, buna karşın ara diyaloglarda gittikçe kaybolan ve yeniden, biraz önce adını belirttiğimiz diyaloglarda ortaya çıkan, diyalektiğe egemen "iyi" idea'sı, bir kez daha sahneye çıkmış oluyor. Ve, ilginç olan, Matematik'in de aynı anda, bu "İyi" ideası ile birlikte, birinci plâna geçerek, diyalektiğe yeniden egemen olmasıdır. Ve Platon, "İyi" ideasını, kendi bütünlüğünde belirleyemediğinden, bu kavramın açıklanmasını, şimdi belirteceğimiz, şu üç terimden—*İsturduğu* -bu oluşturma eşdeğer anlamları içeren kavramlar aracılığıyla gerçekleşmektedir - bir anlatımla karşılamaktadır: "Güzellik", "Simetri" ve "Gerçeklik-Doğruluk".<sup>231</sup> Platon'un, bu kavramları belirlemesinin nedeni şudur gerçekte; her tür karışım, bu üç gerekli olguyu yansıtmak zorundadır. Platon, bu konuda, böyle bir sav ileri sürüyor. Çünkü, bu terimlerden her biri, *Devlet* adlı yapıtta adını belirlediği, "hiçbir koşula bağlı olmayan iyi" yi ve onun yapısında son bulan ifadeyi belirtmektedir.<sup>232</sup>

Sonuç olarak, Platon felsefesindeki diyalektiği, hem yöntem, yani bir tür düşünme, araştırma, anlama, bilme, inceleme ve sonuca ulaştırma yolu olarak ve hem de, bir tür, filozofun kendisinin oluşturduğu ve adına "İdealar Kuramı" dediğimiz kuramın anlaşılması ve anlaşılmasından önce de nasıl oluştuğunun bilinmesi yapısı olarak belirlemiş ve ortaya koymuş oluyoruz. Ve, bu işlemi gerçekleştirirken de, bu felsefenin, gereken bir biçimde ayrıntılarına da inmiş olduk. Ayrıca, çalışmamızı gerçekleştirme biçimi de, düşüncenin tarihsel süreci çerçevesinde somutluk kazandı ve belirlendi. Platon'da diyalektiğin, bir araştırma yolu ve oluşturma yapısı olarak ortaya çıkmasını da, verdiğimiz zengin örneklerle pekiştirmiş bulunmaktayız. Ayrıca, şemalar aracılığıyla, açıklamalarımızı somut bir biçimde biçimlendirdik. Bunun yanı sıra, Platon düşüncesini, zamanının ve zamanımızın düşünce biçimleriyle karşı karşıya da getirdik. Böylelikle, düşüncenin tarihsel süreci ortaya çıktığı gibi, diyalektiğin de, ancak böyle bir süreçte belirlenebileceği gerçeği kendini ele verdi. Bu nedenle, tarihsel süreç, hem düşüncenin ve hem de diyalektiğin ortak bir süreci olarak somutluk kazandı. Başka bir deyişle, bu, düşüncenin tarihsel diyalektik süreci olurken, diyalektiğin de, düşünsel ve tarihsel süreci olmuş oldu.

İşte, bu görüntü çerçevesinde, bu sürecin belirli evrimlerini tamamlamak amacıyla, bağlantıyı koparmaksızın, ileri ve geri gidişlerle, yine Felsefenin Tarih'i içinde, yani, düşüncenin tarihi içinde, bir başka, ama olağanüstü öneme sahip olan evrime geçelim. Bu evrim, o zamana dek ulaşmış olan tüm düşüncenin ve diyalektiğin, doruk noktasını içeren ve yansıtan Hegel Felsefesi'dir. Şimdi, biz, bu felsefenin diyalektiğini ve bu felsefede, en modern biçimini kazanan diyalektiği ortaya çıkarmaya çalışalım.

Üçüncü Bölüm

DÜŞÜNCENİN TARİHSEL SÜRECİNDE  
DİYALEKTİĞİN  
DÖRDÜNCÜ EVRİMSEL GELİŞİMİ



HEGEL FELSEFESİ

"Gerçeği dile getirme cesareti, Tin'in gücüne inanma, Felsefenin ilk koşullarıdır. Madem ki, insan varlığı tindir, o zaman, kendini, ulu, yüce ve soylu olan ne varsa, ona yaraşır ve egemen görmelidir. Hiçbir zaman, usunun ve tininin gücünü ve büyüklüğünü abartılmış bulmamalıdır. Eğer bu inanca sahipse, hiçbir şey ona, görünmek ve açılmak için yeteri ölçüde sert, hırçın ve güç olmayacaktır.

Hegel, 1816



# I. HEGEL DİYALEKTİĞİNİN İNCELENEBİLMESİ KOŞULLARI ESKİ YUNAN FELSEFELERİNİN YANSIMALARI-DİYALEKTİĞİN TANIMINI ELDE ETMEYE DOĞRU ADIM-DİYALEKTİK VE DIŞ NESNEL GERÇEKLİĞİN ANLAMA-OLUŞUM'UN TEMELİ

a) Hegel Diyalektiğinin incelenebilmesi için gerekli açıklama ve düşüncenin tarihsel sürecindeki yapı :

Bilimsel araştırmamın, bu üçüncü bölümünde, "Diyalektik" adını verdiğimiz, düşünme ve bir konu üzerinde, belli yargılara vararak, belli düşünce evrimlerini oluşturma, bu arada, düşünme, anlama ve yargılama süreci içinde, belli bir mantıksal yapıyı oluşturarak, belli genel geçer evrensel sonuçlara varma eylemine ilişkin ve özgü araştırma yöntemini, bu kez, başka bir gelişimi içinde irdelemeye ve çözümlemeye çalışacağım.

Yalnız, bu çözümlemeyi gerçekleştirirken, araştırmanın başından beri amaç edindiğim, yani kendime özgü kıldığım, tarihsel süreçten ve düşüncenin bu süreç içindeki etkilenişinden ve biçim değiştirişinden dışarıya çıkmayacağım. Bu nedenle, Herakleitos ve Sokrates-Platon ikilisini ayrıntılı bir biçimde inceledikten ve bu incelemenin yansımalarını diyalektik yapıda dile getirdikten sonra, şimdi de, Diyalektik'in, gerçekten modern bir anlam kazandığı ve modern bir aşaması olarak kabul edilen Hegel diyalektikine eğilmek zorunluluğunu duyuyorum.<sup>1</sup>

Bu kesimde de, yine, mantık biliminin genel ilkelerini, yapacağım irdelemesel çalışma için, bir araç olarak kullanacağım. Ayrıca, Hegel felsefesindeki diyalektik yapının, böyle bir kullanım için yeterince elverişli olduğunu düşünüyorum. Bu, yöntemsel belirlemelerden sonra, konuyu, hegelci görüş içinde konumuna oturtalım.

Hegel felsefesinde, diyalektiğin yeteri açıklığıyla incelenebilmesi için, ilk önce, filozofun, böyle bir yapıyı oluşturmaya varıncaya dek, düşüncenin tarihsel sürecinde etkilendiği noktaları göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Örneğin, bu konuda, "Oluş" ile ilgili olarak, bu etkilenmeyi kanıtlayan, Hegel'in şu sözlerini buraya aktaralım: "Oluş, ilk somut an olduğuna göre, düşüncenin ilk gerçek belirlenimidir de. Felsefe tarihinde, mantıksal idenin bu aşamasına karşılık olan, Herakleitos'un sistemidir. "Her şey akıp geçer" (...) demekle Herakleitos varolan her şeyin temel belirlenimi olarak oluşu koymuş, Elea'lılar ise, yukarda gördüğümüz gibi, varlığı, sabit ve süreçsiz varlığı, doğruyu meydana getiren tek şey olarak tasarlamışlardır. Elea'lıların ilkesiyle ilgili olarak Herakleitos "Varlık yokluktan fazla bir şey değildir" (...) önermesini ekler ki,

bu önermede, soyut varlığın yadsınması ve oluş içinde onun –kendisi de artık soyut haliyle kalamayacak olan – yoklukla özdeşliği dile getirilmektedir. – İşte burada da bir felsefe sisteminin bir başka sistem tarafından gerçek anlamda çürütülmesine bir örnek buluyoruz: Çürütülmüş sistemin ilkesinin nasıl gene bu çürütmenin diyalektiği içinde kuşatılmış bulunduğunu ve bu ilkenin nasıl idenin daha yüksek ve daha somut bir biçiminin düşüncel bir anı rolüne indirildiğini göstermek demek olan bir çürütme.”<sup>2</sup> Hegel diyalektiği üzerine, Herakleitos, Sokrates -Platon felsefelerinin salt etkisi olduğu gibi, ayrıca, Aristoteles, Spinoza, Kant, Schelling, Fichte felsefelerinin de, Hegel felsefesini, bu nedenle de, diyalektiğini etkilediklerini söylemek zorundayız. Bunun yanı sıra, ayrıca, Hegel düşüncesinin doğmasının yaklaşımını da Bardili ile görmekteyiz. Çünkü, Bardili, *Mantık'ın Belirlenmesi* ("Precis de Logique" (1800)) adlı yapıtında, açıkça gözler önüne serilediği gibi, sanki bir tür hegelci bir eleştiri oluşturmuyormuş gibi yöneliyor Kant'a karşı.

Başka türlü söylersek, Bardili'nin sistemi şudur: Ona göre, Kant, düşüncüyü, salt bir biçimde ve yalnızca öznel olan, bir tür insan varlığı etkinliği durumuna getirdi. Oysa, düşünce, gerçekte, hiç kuşkusuz, dünyayı denetleyen evrensel çapta, hattâ evrensel bir etkinlik biçimidir. Böylece, düşünce kuramı, yani bilgi kuramı (epistemoloji), insan varlığının algılamasının ortaya koyduğu, algılama biçimlerinin basit bir sıralaması olmayıp, buna karşın, Platon'da olduğu gibi, gerçek bir varlıkbilim (ontoloji)'dir. Demek ki, burada da görüldüğü gibi, Bardili'de, hegelci düşüncenin yaklaştığını görüyoruz.<sup>3</sup> Çünkü, düşüncenin evrimi o kadar ilginç ki, düşünceler ve felsefeler arasındaki koşutluklar, böylelikle, kendilerini, düşünce tarihi çerçevesinde belirliyorlar. İşte, Kant ve Fichte gibi filozofların yansımalarını izleyen Reinhold, bu noktada bize, Bardili ve Hegel arasındaki koşutluğu da göstererek, dikkatimizi, bir düşüncenin başka bir düşünceden nasıl doğduğuna çekmektedir. Bardili'de, hegelci düşüncenin doğabileceği en önemli nokta, insanvarlığı ile onun usunun ve anlığının verileri arasındaki diyalektik ve varlık bilimsel (ontolojik) bağların kurulması ve kurulmadan önce de oluşturulmasıdır. Çünkü, Hegel felsefesinde diyalektiğin işlevi, varlıkbilimsel alanda, Evren -Doğa -İnsanvarlığı (dünya) arasındaki içkin ilişkileri göstererek, bu üçlünün, evrensel yapıda bir BÜTÜN oluşturduğunu ortaya koymaktır. Üstelik, bu BÜTÜN, diyalektik bir bütün'dür. Yani, Evren, Doğa ve İnsan varlığı, bu BÜTÜN'ün, birer diyalektik özgün parçalarıdır. İşte, biz, bu olguyu, bu çalışmada, ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.<sup>4</sup> Ayrıca, bu BÜTÜN'ün, Tanrıyla bağlantısında da, Mevlâna Celâleddin Rumi'nin, Hegel gizemciliğine (misticizm) etkisi açıkça belirlenebilir.<sup>5</sup>

İşte bu nedenlere dayanarak, ilk önce, bu etkilenmeleri, –Hegel diyalektiğini açıklamaya koyulmadan önce, – sırasıyla kısa ve öz bir biçimde dile getirelim: Bu dile getirişin zorunluluğu da, Hegel felsefesinin yapısından ileri gelmektedir. Çünkü, filozof, oluşturduğu dizgenin (sistemin), tümüyle, kendinden önceki bütün bir felsefenin özünün bir sonucu olduğunu söyler. Ve böylece, onun felsefesi, kendi zamanına dek ulaşan tüm felsefelerin bir özümlelenişinden ve ayrıca, onların bir tür aşılmasından başka bir şey değildir.<sup>6</sup> İşte bu iddianın en doğru yanı, Yunan İdealizmi'nin ve Kant eleştirel felsefesinin, hegelci temel ilkeleri belirlediğidir. Bu nedenle, kesinlikle Hegel düşüncesi, kaçınılmaz bir biçimde, düşünce tarihinin bir ürünü, ürünü olduğu denli de, kendine özgü bir sonucudur. Başka bir deyişle, Hegel'in, "ana felsefi temelinin tarihsel temeliyle eş olduğu" görülecektir.<sup>7</sup> Demek ki, Hegel'in, bize vermek istediği şey, Wallace'ın da belirttiği gibi, "yeni" ya da "özel" bir "öğreti" olmayacak, tam tersine, "... çoğalan, çağa aktarılan, şurada daralıp burada genişleyen, ama özünde hep aynı kalan evrensel

felsefedir. Platon ve Aristoteles'in öğretilerinin devamı olduğunun bilincinde, onlarla özdeş olduğu için de kıvançlıdır."<sup>8</sup> Burada, sözü edilen, bu "evrensel felsefe"nin tanımı üzerinde bazı açıklamalarda bulunalım: Evrensel felsefe denildiğinde, kesinlikle, bu ya da şu –ne Platon ve ne de Aristoteles felsefesi – felsefe belirtilmek istenmiyor; çünkü, düşünce tarihindeki, her bir felsefe dizgesi, bu evrensel felsefenin bir parçası, ya da başka bir deyişle, evrensel felsefe, bu dizgeleri, içeriğinde bütünleştiren bir bütün felsefe birikimidir. Yani, kişilerin felsefeleri, tek olan bu evrensel felsefenin "özel sunuluşlarından" başka bir şey olmayıp, bunun yanı sıra, varoldukları" belirli çağlarda ve koşullarda "tek olan bu evrensel felsefeye özel ve özgün bir biçim vererek, o çağı ve o çağın barındırdığı düşünce akımlarını güdümlemişlerdir. Demek ki, böylece, düşüncelerin içsel özleri ile felsefelerin içsel özleri bütünleşerek, o çağı etkiler ve belirlerler. Yalnız, bu ortak öze, her bir düşünce dizgesi, kendi katkısını da getirerek, kendine özgü görüş açısını da ekler. İşte, bu nedenle, temeli oluşturan bu alt –yapı özü, aynı zamanda üst –yapı'nın da özüdür. Başka bir deyişle, o, kaçınılmaz bir biçimde, Hegel'in de özüdür. Burada, dikkat edilmesi gereken özellik şudur: İdealist felsefe, tümüyle bir bütün oluşturmaktadır. Althusser, bu konuda, *Lenin ve Felsefesi* adlı yapıtında, bu savı dile getirir ve bu oluşan bütünde, yeni bir şey ortaya çıkmaksızın, evrimleşmenin söz konusu olduğunu söyler. Çünkü, ona göre, İdealist Felsefe'nin Tarihi, kendi ürettiği düşüncelerinin salt tarihidir. İşte, bu nedenle de, kesinlikle maddeden soyutlanmış bir düşünce tarihi oluşturur, İdealist felsefenin tümü.<sup>9</sup>

Biz, bu özün içinde, ayrıntılı bir incelemenin sonucu olarak, Hegel'in önemini bulacağız; çünkü Hegel, J.B. Baillie'nin de belirttiği gibi, bilme olgusunun nesnel özelliğini ve yapısını kanıtlayarak, felsefeye, yeni bir biçim kazandırmıştır. İşte, filozofun önemi de, buradan ileri gelmektedir.<sup>10</sup> Böylelikle, Hegel'in düşünce tarihindeki yerine ilişkin, karşıt görüşü içeren iki ayrı düşünceyi sergilemiş olduk. Yalnız, Hegel, felsefeye yeni bir çehre kazandırırken, yani, eski metafiziğin ve onun katılaşmış kurallarının oluşturdukları yapıyı sarsıp değiştirirken, yeniden dizgeleştirdiği "Mantık Bilim"i ile, kesin bir biçimde, hem Doğa felsefesini ve hem de Tin (ruh) felsefesini, kendi egemenliğin altına almıştır. Böylece, Mantık Bilim'inin salt egemenliğini, hegелci doğa ve tin felsefelerinde görmekteyiz. İşte, Hegel'in "Mantık"ını çeviren William Wallace, bu konuya açık bir biçimde değiniyor. Lenin, şöyle yazıyor bununla ilgili olarak: "Bu bilimin (mantığın) Hegelci anlayışını kesin ve seçik bir şekilde açıklıyor B. Wallace... Saf düşünce ya da İde maddesel gerçeklikle ruhsal gerçekliğin ortak malı olduğuna göre, (bu bilim) hem doğa felsefesini ve hem de tin felsefesini egemenliği altında tutmaktadır."<sup>11</sup> Demek ki, bu belirlemelerden de elde ettiğimiz izlenimlere göre, geçmiş tüm felsefelerin bir özümlemesi ve aşılması olan Hegel felsefesi, tüm idealist felsefenin (düşüncenin), düşünce tarihi içindeki bir tür alaşımı gibidir. Yani, o, bu felsefedeki düşüncelerin bir bileşimidir. Hegel'in diyalektiğini açıklamaya koyulmadan önce, biz, bu alaşımı oluşturan, ya da etkilemiş olan belli düşünce akımlarının, bu felsefeyle ilişkilerine bir göz atalım.

#### b) Eski Yunan Felsefelerinin Hegel Düşüncesine Yansımaları ve Us, Doğa, Kavram Arasında Bağlantı Kurma:

Biz biliyoruz ki, Platon ve Aristoteles'ten önce, Eleacı akımın, Hegel'in "varlık" belirlemesi üzerine bazı yansımaları olmuştur. Bu yansıma nedir?... Açıklamaya koyulalım: Elea okulu, "olma"nın ya da "değişme" ve "çokluk"un gerçek bir biçimde var olduğunu, yani gerçekliğini yadsımıştır.<sup>12</sup> Örneğin, Platon ve Aristoteles'e göre,

haklı olarak babası sayılması gereken ve Eleacılığı kesin bir biçimde belirleyen Xenophanes, varlık'ın bütünlüğü ve birliği doktrinini oluşturan bir düşünür olarak, yukarıdaki öğeleri, yeteri ölçüde yansıtan öğeler olarak görmemektedir. Çünkü, Elea kentinde yetişen, Parmenides, Zenon ve Melissos gibi düşünürler, Xenophanes gibi, varlığı ve doğruyu, ancak düşünce aracılığıyla algılamının ve bu nedenle de anlamının olasılığını savunmuşlardır. Çünkü, bu okula göre, "doğru" tektir ve değişmemektedir. Ve bu nedenle de "çocukluk" ve "değişim", olsa olsa birer yanılsamadan öteye geçemeyen kavramlardır. Böylelikle, onlar, gerçek olma niteliğini içermemektedirler.<sup>13</sup>

Oysa, bu kavramlar, Hegel Mantık Bilimi ve Varlık Bilimi'nin temel kavramlarını oluşturarak, diyalektiğin varlığını ve işlerliğini kanıtlayan öğeler olacaklardır. Buna karşın, demek ki Eleacılar, bu kavramları, birer yanılsama kabul ederek, gerçekliğin tek olduğunu ve bunun da varlık'tan başka bir şey olmadığını, doğru nitelemesi altında belirlenenin, yalnızca Varlık olabileceğini vurgulamaktadırlar. Bu nedenle de, böylece, "Bir" vardır, yani "Tek" vardır, "Çocukluk" yoktur. Ve yine, bu nedenle de, doğal olarak, "Oluş" ("Devenir"- "Becoming") varolamaz ve o da bir yanılsamadır. Bize, bu yanılsamalar nereden gelmektedir?... sorusuna da, duyu dünyamızın ürünleridir onlar, yanıtını vererek, savlarını sonuçlandırmaktadırlar. Duyu dünyası da, işte bu içinde yaşadığımız, yani varolduğumuz ve duyu organlarımızla algıladığımız salt maddesel dünyadır. Oysa, gerçek varlık ve varlığın gerçeği, duyu organlarıyla algılanamayan, tam tersine, us yoluyla anlaşılabilen varlıktır. Çünkü, böyle bir varlık, duyu aracılığıyla, ne dokunulabilir, ne duyulabilir ve ne de görülebilir. İşte, bu nedenle de o, ne bilinebilir ve ne de anlaşılabilir. Başka bir deyişle, demek ki, o, bilinemez ve anlaşılabilir. Ama, buna karşın, insanoğlu, ona, us ve düşünce ile erişebilmektedir. Bunun yanı sıra, Eleacılar, hiç bir zaman, maddesel'in duyum dünyasından kurtulamayarak, kendi görüşlerine ters düşmüşlerdir: Örneğin, Parmenides, Varlık'ı, saçma bir biçimde bir küre olarak belirlemiş ve de ona, mekân içinde bir yer kaplama niteliği kazandırmıştır.<sup>14</sup>

Demek ki Yunan İdealizm'inin, us ile duyum dünyası arasında, kesin bir biçimde yerleştirdiği ayrımı, burada da buluyoruz. Gerçekliği, ussal bir yapı içinde kavrama isteği ve arzusu, tüm Yunan felsefesinde olduğu gibi, Platon ve Aristoteles'te de kendini gösterir. Bu özellik, Yunan İdealizmi'nin evrensel bir özgünlüğüdür. Çünkü, amaç, tek evrensel felsefenin bir parçası olmaktır. Yalnız, burada, Eleacılıkla ilgili olarak yanlış bir anlama yer vermemek için, şu noktayı belirlemek zorundayız; Eleacı görüş, her şeye karşın, dışsal dünyanın varolduğunu yadsımıyor. Tam tersine, bu – somut bir biçimde – varolan dünyanın, gerçek varlık olmadığını ve onun, gerçekliğin kendisini yansıtamadığını belirtiyor. Bu, şu demektir: Gerçeklik ve Varoluş, başka başka şeylerdir. Yani, onlar, birbirlerine özdeş veriler değildirler. Çünkü, aralarında, salt bir ayrım söz konusudur. Bir şeyin gerçek olabilmesi için ise, bazı özellikler gerekmektedir. O da, ussal olan gerçek varlık'ın, zaman ve mekân çerçevesine yerleştirilmemesi gerekir demektir. Çünkü o, "hiçbir yerde ve hiçbir zamandadır". Ussal olan, zamansal ve mekânsal değildir. Bu nedenle, "ilkın, varoluş gerçek değildir. İkincisi, gerçek olan varolmaz". İşte, biz, bu önermelerin oluşturdukları görüşleri, üstü örtük bir biçimde, gizil olarak bulmaktayız, Eleacıların düşüncelerinde. Buna karşın, onların, kendilerinin, ".... böyle bir dil kullandıkları ya da kullanabilecekleri düşünülmesin", kesinlikle.<sup>15</sup>

İşte, burada ortaya konan, Eleacı görüş –gerçek olan'ın varolmadığı (maddesel olarak) – Platon, Aristoteles ve Hegel üçlüsünün, ayrı zamanlarda oluşturacakları, ama aynı süreç içinde ortaya çıkacak olan düşünceye, ters düşmektedir. Oysa Hegel, bu ya-

nılığı düzelterek, gerçek olanın ussal olarak varolduğunu, belli bir edimsel yapıda kanıtlayarak, Tarih içinde Us'un bir bileşimini ortaya koyacaktır. "Gerçek olan ussal, ussal olan da gerçektir" sözüyle, bu bileşimi pekiştirmek isteyecektir. (Bu bileşim, somut bir örnek olarak, Prusya Krallığı olarak ortaya çıkar.)<sup>16</sup> Bunun yanı sıra, Hegel, Eleacı görüşte, bir önceki düzeltmeye karşın, kavramsal olarak, varlığın güç kazandığını, gerçekte de önemli olanın, varlığın kavramsal yapısı olduğunu, bundan ötürü de, düşüncenin, kavramlar içinde saf bir devim oluşturduğunu, nesnelerin özünde de, onların somut varlıkları ve kavramsal gerçekleri arasında bulunan çelişkinin bulunup ortaya çıkarılması gerektiğini söylemektedir. İşte, bu çelişkiyi bulup, gün ışığına çıkarmak görevi, Hegel tarafından, *Mantık Bilimi*'ne ve onun yöntemi olan Diyalektik Yöntem'e verilecektir. Filozofun, bu konudaki görüşünü, buraya aktaralım: Elealılar okulundan söz ederken, diyalektik hakkında şöyle yazar; "... Burada" (in der Eleatischen Schule) (Elea Okulunda)" diyalektiğin başlangıcını, yani doğrudan doğruya düşüncenin, kavramların içindeki saf devimini buluyoruz; bu sayede de, düşünce ile olay (olgu-fenomen) ya da duyulur varlık arasındaki,—"kendinde olan" ile, bu "kendinde"nin "bir başka için varlık"ı arasındaki karşıtlığı buluyoruz; ve nesnelerin özünde de, doğrudan doğruya özün kendisindeki çelişkiyi (diyalektiğin ta kendisini) buluyoruz."<sup>17</sup>

Bu alıntıda da açıkça vurgulandığı gibi, diyalektiğin, —Elea Okulu'nun anladığı ve belirlediği anlamda— Hegel'e göre, ortaya çıkan iki belirlenimi çok önemlidir. Başka bir deyişle, filozof, şu iki belirlenim üzerinde durmayı yeğliyor daha çok; biz bunlara, diyalektığe ilişkin iki özgün çizgi (karakteristik) de diyebiliriz. Yalnız, burada söz konusu olan, "belirlenimlerdir, tanımlar değildir. ("Bestimmungen, keine Definitionen")". Öyleyse, bu çizgiler hangileridir?... Şunlardır: 1) "düşüncenin, kavramlar içinde saf hareketi". 2) "Nesnelerin özünde, (bu özün) doğrudan doğruya kendi kendinde bulunan çelişkiyi (bulmak) (ortaya çıkarmak)".<sup>18</sup> Böylece, biz, bu iki özgün belirlenim tarafından, gerçekte, Hegel'in *Mantık Bilimi* adlı yapıtının çerçevesinde ortaya koyacağı diyalektiğin, gerçek iki evrensel zorunluluğunun ve gerçeğinin dile getirilmiş olduğuna tanık oluyoruz.<sup>19</sup> Demek ki, bu durumda, diyalektiğin ta kendisi, geliştirilmemiş ve bir yöntem durumuna sokulmamış haliyle, karşımıza çıkmaktadır. Ve böylelikle, biz, diyalektiğin ilk belirlenimlerine göre, onu, ve genel bir biçimde, "düşüncenin kavramlar içinde (ki) saf devimi "olarak kabul etmekteyiz. Buradan da, insan varlığının oluşturduğu kavramların devimsiz olmadıklarını ve tam tersine, sürekli bir devim içinde bulunduklarını algılamaktayız. İşte, bu devimsel oluş, onların, birbirlerinin içine geçmelerini ve birbirlerinin içinde ve içine akıp gitmelerini hazırlar. Ve böylece, bu gerçekten ötürü, canlı yaşam, — Evren-Doğa ve İnsan varlığı üçlüsü—, bu üçlü içinde, bu üçlü tarafından ve bu üçlü ile birlikte, kendine ve insan usuna yansımaktadır. Yani, o, varoluşun ve oluşun, öz-işsel gücüdür. İşte, Hegel'e göre, bu öz-işsel gücün anlaşılabilmesi ve çözümlenebilmesi için de, kavramların çözümlenmesi ve incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle, "onları kullanma sanatı,"<sup>20</sup> sırasıyla, ve sürekli olarak, devrimlerinin birbirleriyle olan ilişkilerinin ve bağlarının, karşılıklı olarak birbirlerine geçişlerinin ve dönüşümlerinin, ayrıntılı bir incelenmesini gerektirmektedir: "... Bağlantının zorunluluğu ve farkların içkin doğuşu, şeyin kendisinin ele alınıp incelenmesinde bulunmalıdır... Kavramın kendi kendini ileri atmasını sağlayan şey, yukarıda sözünü ettiğimiz, kavramın kendi içinde taşıdığı olumsuzdur; bu gerçekten diyalektin olanı oluşturur."<sup>21</sup>

Hegel'in de, açıkladığı gibi, sözü edilen "öz-işsel güç", Doğa'nın olduğu gibi, kavramlarında bir özelliğidir. Bu özellik ise, kavramların evrimlerini ve evrimlerin de



oluşmalarını sağlar. İşte, kavram'ın, "kendi kendini ileri atmasını sağlayan..." ve yine kavramın kendi içinde taşıdığı bu "olumsuz", kavramların deviminin, oluşumunun ve bağlarının sürecini hazırlayarak, "Mantık Bilimi"nin yapısını oluşturacaktır. Bu işlem ise, sürecin içinde, diyalektik bir biçimde ve diyalektik bir yapıda ortaya çıkar. İşte, bu süreç ve yapı, kavramların "içkin diyalektiği"dir. Sürecin ve evrimlerin ortaya çıkışı ve hazırlanışları ise, diyalektiğin, ortaya koyduğu tüm şeylerin birbirlerine bağlı olmasına (karşılıklı devim ve evrensel bağlılık yasası), her şey'in dönüşümüne (evrensel değişme ve sürekli gelişme yasası), nicel ve nitel değişmelere (nicel'den nitel'e geçiş yasası), karşıtların savaşımına (değişmenin motoru yasası) çelişkinin evrenselliği ve yadsınmanın yadsınması yasası'na ve oluşum-geçiş-dolayım yasasının işlerliğine bağlıdır. İşte, bu yasaları ve onların yansımalarını içeren ve yansıtan Evren-Doğa-İnsan varlığı (İnsanoğlu ve Toplum) üçlü bileşimi, Hegel'e göre, metafizik yapının tersine, duragan olanı (statik) değil, dinamik olanı oluşturur ve bu dinamizmin tarihini de kendisiyle birlikte belirler.<sup>22</sup> Bu inceleme biçimi ve bakış açısı ise, genel bir inceleme biçimidir. **BİRİNCİ EVRENSEL BELİRLEME.**

Buna karşın, bu birinci belirlemeninyanı sıra, diyalektik özel olarak, başka bir alanda da, yine bir tür inceleme ve araştırma biçimi olarak karşımıza çıkar: *Diyalektik, bu ikinci, ama özel görevinde de, "kendinde şey" (an Sich) ile öz dayanak, töz ile (fenomen olarak), "başkaları-için-varlık" arasında varolan bir karşıtlığın incelenmesi sorununa ışık tutar: ve o, bu incelemenin kendisidir.* burada da, öz, olgu durumuna dönüşürken (fenomenleşirken), birbiri içine geçiş ve birbiri içine akışı görmekteyiz. Böylece, insan varlığının düşüncesi, sürekli olarak, gittikçe derinleşen bir biçimde, fenomenden öze, birinci katman özden ikinci katman öze vb. bir biçimde başka özlere doğru sonsuzca süzölmektedir. İşte, bu inceleme biçimi de Varlıkbilim'e (Ontoloji) özgün bir inceleme olarak, daha çok özel bir yapıyı içerir. **İKİNCİ EVRENSEL BELİRLEME.** Bu tür bir çalışmaya, Hegel Ontolojisi'nde rastlamaktayız.<sup>23</sup>

Bu iki evrensel belirlemeden oluşan, tek bir belirlemeye göre, olgular (fenomenler) gibi, şeylerin özlery de, geçici, devingen, evrimsel, kaygan ve görelî sınırlarla birbirlerinden ayrılmışlardır. Buna göre, öz ile ilgili bağlantısında diyalektik, "Çelişkinin, doğrudan doğruya nesnelerin özü içinde" incelenmesinin kendisidir. Demek ki, nesnelerin özü, çelişki denilen ögeyi kendi içlerinde bulundurmaktadır. **ÜÇÜNCÜ EVRENSEL BELİRLEME.**<sup>24</sup>

Demek ki, Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri* adlı yapıtında, Elea Okulu'nun görüşlerini, hegelci görüş çerçevesinde incelediğimizde, bu okulun, Hegel diyalektiği üzerine salt yankıları olan, yukarıda sıraladığımız belirlemeleri bulmaktayız. Bu belirlemeler, özellikle, kavram, varlık, töz, olgu (fenomen) ve öz gibi ögelerle ilgili olarak kendilerini gösteriyorlar. Yalnız, Hegel, bu konularda diyalektiğin üstü örtülü, ama dizgesiz varlığına karşın, eleallıarca ortaya sürülen görüşlerdeki kuşkıyı hem anlamıyor ve hem de bu kuşkıyı yadsıyor. Şöyle ki, "insan herhalde ortaya çıkışından beri düşünmüştür, çünkü hayvanlardan ancak düşünceyle ayrılır, ama düşünceyi saflığı içinde ve aynı zamanda mutlak şekilde nesnel ilke olarak yakalaması için birlerce yılın geçmesi gerekmiştir. Elea'lılara cesur düşünürler gözüyle bakılır ve bu bakımdan hayranlık duyulur. Ama genellikle bu belirsiz hayranlığa, bu filozofların, doğru diye yalnız varlığı kabul etmekle çok aşırı gittikleri ve varlık yanında bilincimizin konusunu meydana getiren hiç bir şeye herhangi bir hakikat tanımadıkları gözlemi eklenir. Salt varlıkta durup kalmamak gerektiğini söylemek elbetteki haksız değildir. Ama, bilincimizin

öbür içeriğini âdeta varlığın yanında ya da dışında bulunan ya da varlığa dışarıdan gelip eklenen bir şey gibi görmek de aynı derecede akıldışıdır. Tersine, gerçek ilişki şundadır: Varlık olarak varlık, ne sabit bir terim, ne de son terim olmayıp, kendi karşısına dönüşür, bu karşıt da dolaysız halinde gözönüne alınınca, yokluktur. O halde doğru olan şudur ki, varlık, ilk saf düşüncedir; öyle ki işe bir başka hareket noktası —ben=ben ya da mutlak ilgisizlik ya da hatta Tanrı— eklenirse, bir tasarım elde edilecektir, ama bir düşünce elde edilmeyecektir ve bu hareket noktası, kurgusal içeriği içinde gözönüne alınınca, tam da varlık olacaktır.

Bu saf varlık, saf soyutlama ve dolayısıyla mutlak yadsımadır, bu da, dolaysız anı içinde alınınca, yokluktur."<sup>25</sup> Bu alıntıdaki sözlerinden de anlaşıldığı gibi, filozof, böylece, düşüncenin evrimleşim ve gelişim sürecini ortaya koyuyor. Buradan da, düşüncenin tarihini göstererek, nesnelliğin bu tarihsel yapıda bulunduğunu ve bu yapının ürünü olduğunu dile getiriyor. Bu arada, varlık, us ve bilinç arasında, salt bir biçimde Elealılar'ca yerleştirilen ayırımdan da yakınlıkla, onların bu görüşünü açık ve seçik bir biçimde eleştiriyor. Çünkü, Hegel'e göre, varlık, us ve bilinç ile olan bağlantısında ve pekişmesinde, duragan, yani "sabit bir terim" olarak algılanamaz. Bu nedenle, o, bir "son terim olmayıp", bu kez kendi karşısına dönüşerek, kendinin "dolaysız halini" yansıtacaktır. Böylece, "Yokluk" denilen bir karşıt oluş ve durumla karşılaşacaktır. Buradan da, böylelikle, Varlık'ın, ilk saf düşünce olduğu gerçeği ortaya çıkacaktır. Demek ki, burada, açıkca şu özelliği vurgulamamız gerekmektedir: Elealılar'ın Varlık ve Yok-Varlık arasına yerleştirdikleri salt ayrımı, Hegel yadsımadır. Çünkü, o, tam tersine, Varlık'tan Yok-Varlık'a bir dönüşüm hazırlayarak, Yok-Varlık'ı, Varlık'ın öncel varlık'ı olarak belirleyerek, tüm dizgesini başlatacaktır.

Yalnız, buradaki öncelik, zaman ve mekân'a dayalı bir öncelik olmayıp, salt bir biçimde *mantıksal bir öncelik*'tir. Ayrıca, Varlık'la, Yok-Varlık arasındaki geçişi de, "oluş" adı verilen ve bir sürece dayanan bir değişim olarak algılamak gerekmektedir: "Geçiş" ya da "oluş", "Varlıkla hiçliğin birliği. Demek ki saf varlıkla saf hiçlik aynı şeydir. Hakikat olan, ne varlık, ne de hiçliktir, varlığın hiçliğe, hiçliğin varlığa —geçmesi değil— geçip kaybolmuş olmasıdır. Ama bir o kadar da hakikat, onların farklılaşmaması değil, aynı şey olmayışları, mutlak şekilde farklı, ama aynı zamanda ayrılmamış ve ayrılamaz oluşlarıdır ve herbirinin hemen dolaysızca kendi karşısında kaybolmasıdır. Şu halde onların hakikati, bu birbirinde dolaysızca kayboluş hareketidir, (Bewegung, süreç), bir geçiştir (halden hale geçiş, oluş), öyle bir hareket ki, içinde varlıkla hiçlik farklıdır, ama bu fark da gene dolaysızca eriyip çözülürmüş bir farktır."<sup>26</sup> Hegel, "Varlık ve Hiçlik aynı şeydir"<sup>27</sup> diyerek, gerçeğin, yani, bunların ayrılmazlığını ve her yerde de, bu ayrılmazlığın karşımıza çıktığını, salt bir biçimde belirtmektedir.<sup>28</sup>

Zorunlu bir biçimde oluşan bir "birlik"ten söz ederek, Varlık ve Hiçlik'i birbirleriyle, karşıtları olarak bütünleştiren Hegel, gerçekte, Elealılar'ın ortaya koydukları diyalektiğin, üstü örtülü bir metafizik olduğunu ve bu tür üstü örtülü metafizik diyalektik tipine, Kant antinomilerinde de rastlandığını belirtir.<sup>29</sup> Ona göre, demek ki, "... kategoriler, mutlak'ın belirlenimleri olamazlar, çünkü mutlak, görünün alanına girmez ve anlık ya da kategoriler sayesinde bilgi kendinde şeyleri yakalayamaz."<sup>30</sup> Çünkü, her iki öğretilerde de, varlık'ın yapısında ve bilgi edinme eyleminde varlık ve us arasına, varlık ve karşısına geçiş durumuna götüren sürece, salt bir ayrım konmakta ve böylece, Var-

lık, kendi oluşum diyalektiğinden soyutlanmaktadır. Biz, Kant ile ilgili kesimi daha sonra ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğiz. Yalnız burada, şunu belirtmekte yarar var; Elealılar ve Kant, kendi felsefelerinde, varlığa ilişkin evrensel belilenimlerindeki bu ayrımı sürdürerek, gerek bu ayrımı ve gerekse varlıkla ilgili ikinciliği (düalizm) saltıklaştırırlar. Hegel, şunları yazıyor bu konuda: "Kant'ta ayrım sürdürülür, İkicilik (düalizm) en son durumdur; her kendi için görünüm mutlak diye kabul edilir. Burada mutlak olmak, en son olmak istenen şey..."<sup>31</sup> Bir şey'in ya da varlık'ın saltık olması. İşte Hegel'in karşı çıktığı ve yadsıdığı nokta budur. Çünkü burada diyalektik, metafiziksel bir sonuca dayanarak, evrimleşmeden ve oluştan soyutlanmaktadır. İşte, böyle bir soyutlanmayı da, Elea Okulu'nun görüşlerinde de bulmuştuk.

Elea diyalektiğinin bize getirdiği genel sonuç, ancak şudur: Gerçek olan, ancak "Bir-Tek"tir. Bu, şu demektir: "Bir'in dışındaki her şey "gerçek olmayandır"- "nasıl ki Kant felsefesinin sonucu: "Fenomenlerden başka hiçbir şeyi bilmiyoruz" saptamasıdır, böylece ve bu belirlemelerden dolayı, her iki felsefenin de aynı ilke çerçevesinde buluştuklarını görüyoruz. Bu durumda, onların içerdikleri diyalektiğin, üstü örtülü bir metafizik diyalektik olmasını hazırlayan bir olgu vardır. İşte, Hegel'in kendisi de, bu noktayı belirtmişti, yalnız önemli bir ayrımla: "Kant'da, dünyayı yıkan, zihindir; Zenon'da dünya, "kendinde ve kendi için fenomensel" (demek olan dünya), hakiki değildir. Düşüncemiz, zihinsel etkinliğimiz, Kant'a göre, "kötü olan'dır; bilgiyi bir hiç olarak bile kabul etmemek, zihnin sınırsız bir alçak gönüllüğüdür."<sup>32</sup> Demek ki, Kant, antinomilerinde, Zenon'un, burada yaptığından başka bir şey yapmamaktadır. Çünkü, Elealılar'ın oluşturdukları diyalektik, genel olarak, "gerçek Tek'tir, o da Bir'dir, onun dışında her şey yanılısamadır" savını ileri sürerken, aynen Kant'ın şu sonucu ile çakışmaktadır: "Biz, yalnızca görüntüleri ve olguları biliriz". Bu da, bize, her iki felsefede de, ilkenin aynı ilke olduğunu göstermektedir. Yani, "Bilginin içeriği yalnızca görüntülere ve olgulara (fenomenlere) dayanır, bu nedenle de gerçeği yansıtmaz." Burada, dikkat edilmesi gereken özellik şudur; Elealılar, önerilerinde, bu içinde yaşadığımız dumsal dünyanın her türlü biçimiyle ve içerdği verilerle, gerçek olmadığını vurgulamaktadırlar. Oysa, buna karşın Kant böyle bir şey savunmamaktadır. Çünkü, ona göre, içinde yaşadığımız bu dünya, gerçek bir dünyadır, ya da onun ortaya koyduğu gerçeklik saltık bir gerçekliktir. Ve, bu nedenle biz, bilgimizi, bu dünyayı tanımak için eyleme koyarız. Ama, bu bilgi, bu dünyayı aşamaz. İşte böylece Kant, insan usunun, ortaya koyduğu bilgiyi sınırlamış olmaktadır. Demek ki, Hegel'in düşüncesine göre, Zenon diyalektiği, bu belirlemelerden sonra, Kant'ın oluşturduğu modern diyalektikten" daha büyük bir "nesnelliğe" sahiptir. ("Zeno's dialectic has greater objectivity than this modern dialectic.")<sup>33</sup>

Böylelikle, tüm sorunsalın odak noktası, "oluş" ve "değişim" "öğelerinin her iki felsefe tarafından da yadsınmasında toplanmaktadır. Oysa, "oluş" ve "dönüşüm" olmadığı sürece, diyalektikten değişimin bir evrensel nedeni olarak söz etmek olanaksızlaşır. İşte, Hegel, Zenon'da yadsınan bu gerçeği, Herakleitos'ta bularak rahatlar. Bu nedenle de, Herakleitos'u incelerken, "Burada yere basıyor ayağımız, sağlam zemin burada; bir tek önermesi yoktur ki Herakleitos'un, alıp Mantık'ıma katmamış olayım" der.<sup>34</sup> ("Here we see land; there is no proposition of Heraclitus which I have not adopted in my Logic"). Çünkü, Herakletios, Elea Okulu'nun tam tersine, her şeyin varlığını ve evrimini "oluş"a bağlamaktadır: "Herakleitos der ki: Her şey oluş'tur; bu oluş, ilkedir. Şu deyimde dile geliyor işin özü: Varlık da, Yok-Varlık kadar azıcıktır". "Oluş"u ilke olarak belirledikten sonra Herakleitos, Hegel'in de aynı biçimde,

kendine özgü Varlıkbilimsel felsefesinde gerçekleştireceği gibi, "Varlık" ve "Yok-Varlık" arasında, niceliksel bir belirleme ile niteliksel bir özdeşlik kurmuş oluyor. İşte, bu tür bir özdeşlik, bizi, "Varlık" ve "Yok-Varlık"ın birer kavramsal soyutlamalar olduğuna ve bu soyutlamaların da somut gerçekliklerini ancak "ilk doğru" adı verilebilecek olan "oluş" süreci çerçevesinde kazandıkları ve orada büyük bir öneme sahip oldukları düşüncesine götürüyor. Ayrıca Hegel, bu konudaki yorumunda, us'un da işlevini ve önemini vurgulamaktadır. Us, böylece "Varlık" ve "Yok-Varlık"ı birbirlerinin içinde tanımaktadır. Böyle bir tanıma olgusu, "oluş"un, us için, algılama işleminde bir tür araç olmasını hazırlamaktadır. Ve "oluş"un yapısındaki önemli olan niteleme de ancak, us ile olan bağlantısındaki görevidir. Burada, "Varlık" ile "Yok-Varlık"ın, sadece, "oluş" olduğunu görüp söylemiş olmak, büyük önem taşımaktadır. Çünkü, anlayış gücü, bunların her birinin gerçek ve kendi kendisinde geçerli olarak yalıtılmaktadır. Buna karşılık us, bunları birbirlerinin içinde tanımaktadır; us bilirkî, birinin içinde onun kendi "başka"sı da içerilmiş bulunmaktadır." —ve böylece de bütünü, mutlağın oluş olarak belirlenmesi gerekmektedir."<sup>35</sup> Böylece, Hegel, Herakleitos'ta, bilginin, saltık bir yapı kazanmaya doğru aldığı yolu görmektedir. Ayrıca, kendi İdealist diyalektiğine uygun düşecek olan, İde'nin, bir bütün içinde, kusursuzluk, yetkinlik kazanmasını ve bu nedenle de, Felsefe'nin başlangıcını, yine bu İde'ni özünü oluşturan olan, kavram kavramına, sonsuzluk kavramına, ayrıca, varolma işlevini ve gücünü de bu İde'nin yapısında bulunacak olan "karşıtların birliği" ("as the unity of opposites") kavramına bağlamaktadır. Buna dayanarak Hegel, Herakleitos'tan zamanımıza dek ulaşan felsefelerin tümünde —Platon ve Aristoteles İdea'larında da olduğu gibi— Herakleitosçu ide'nin kalıntılarını görmekte ve bu nedenle de, Herakleitos için Platon'un hocası denebileceğini söylemektedir.

Aristoteles'in de, *Metafizik* adlı yapıtında, açıkça belirttiği gibi, Herakleitos'u Eleacı görüşten ayıran öge, onun, "varlık" ve "Yok-Varlık", aynı salt yapı içinde birleştirmesidir. Oysa, Elealılar, yalnızca, Varolan'ın gerçek olduğunu söylemişlerdi. Buna karşın, Herakleitos'la birlikte "Yok-Varlık"ta bir gerçek olarak belirleniyor.<sup>36</sup> İşte bu nokta, Hegel diyalektiğini başlatacak olan, başlangıç ve devim noktasıdır.<sup>37</sup> Demek ki, Hegel'in, Herakleitos'tan kazandığı en önemli belirleme, "Varlık" ve "Yok-Varlık"ın, aynı bir yapıda salt bir biçimde birleşebilmeleri ve bu birleşim ile de "karşıtların birliği" yasasının ortaya çıkışıdır.<sup>38</sup> Buradan kalkarak, gerçek, Elealılar'ın belirledikleri gibi, yalnızca varolan olmayıp, aynı zamanda "Yok-Varlık" ve Bunun "Varlık"la olan birliğidir. Böylece Hegel, "Varlık" ve "Yok-Varlık" arasındaki salt ayrımı yadsımış olacaktır. Çünkü, ayrımı yadsımının sonucu da, istenilen diyalektik bütünü elde etmektir.

Oysa, Aristoteles, Herakleitosçu felsefenin bu eyleminde, doğrudan doğruya bir karıştırma ve Bütün'ü yanlış yorumlama görmektedir. Ayrıca, Aristoteles'e göre, Bütün'ü "karşıtların bağlanması" olarak algılamak, ve "her şey'den bir" ve "bir şey'den her şey'i" oluşturmak, us'un bir soyutlaması değil, tam tersine, bölme ve ayırma işlemini karşıtların yapısında aramaktır: Ona göre, "Herakleitos "bütünü ve bütün olmayanı (parçayı).. birlikte oluşanı ve karşıtlaşanı, uzlaşanı ve ters düşeni (karşıt olanı) birbirine düğümledi ve sardı; ve bütün (karşıt)'ı Bir ve Bir'i her şey (haline getirdi)."<sup>39</sup> Aristoteles'in, karşıtlara ilişkin bir yapıyı belirlemesinin nedeni şudur: Çünkü, onun hazırladığı Mantık Bilimi'nin ilkelerine göre, karşıtlar bir birlik oluşturamazlar. Onlar, birbirlerini çekmezler, tam tersine birbirlerini iterler. İşte bu nedenle

de, "Varlık" ve "Yok-Varlık" birarada bulunamazlar ve ayrıca onlar, birbirlerinden salt bir ayırım ile de ayrılmışlardır.

Kaldı ki, Herakleitos'a göre, karşıtların birliğinden "uyum" oluşmaktadır. Buna en güzel örnek de, Platon'un *Şölen* adlı yapıtında görülmektedir. Çünkü burada Platon, Herakleitos'un söz konusu ilkesinden, şöyle söz eder. Böylelikle, müzik ile ilgili olarak, "Müzikçinin sanatı, farklı olanı birleştirmektir."<sup>40</sup> Burada, "uyum"un özünü, "farklı olan" olduğunu saptamaktayız. Bir başka deyişle, "farklı" olanlar, birleşince "uyumu" doğurmaktadırlar. Bu olgu, aynen, Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlüsünde bulunan uyum gibidir. İşte Hegel, "uyumun" niteliğini, "oluş'un" niteliği ile özdeş kılarak, şöyle diyor bu konuda: "Bu uyum, salt değişmedir, doğrudan doğruya oluş'tur—ama, "başka olan" oluş olarak değil, yani, şimdi "şu" ve sonrada bir "başka olan" olarak değil. Burada işin özü şudur ancak: Her ayrımlı (farklı) her tikel, bir "başka"dan ayrıdır. Ama bu, soyut bir biçimde herhangi bir başkadan olmayıp, kendi başkasındandır; bir şey, ancak, o şeyin kendinde başkası olarak, gene o şeyin kavramının içinde bulunduğu ölçüde vardır". ... "Sesler için de bu böyledir: Sesler birbirlerinden ayrı olmak zordur; aynı zamanda birleştirilebilirler diye..."<sup>41</sup>

Birleşme sürecinde ya da birleşme olgusunun zaman içinde oluşturacağı süreç'te, Hegel, bir tür "saf oluş" görmektedir. Örneğin, zamandan, "... sezgi tarafından verilmiş hali içinde, saf oluş" olarak söz eder.<sup>42</sup> Buna da örnek olarak, Herakleitos felsefesinde önemli bir yeri olan "ateş"i bir "süreç" olarak düşünmektedir. Hegel, bu konuda şöyle yazar: "Ateş, fizik zamandır; salt "durgunluk olmayan"dır."<sup>43</sup> Çünkü "Ateş", gerçek bir zamansal süreci yapısında simgelemektedir. Bu süreç anlayışını, Herakleitos felsefesinde, "Doğa" kavramında da buluyoruz. Ayrıca, "Ateş"te, sürekli bir devim söz konusudur. İşte "Ateş"in ortaya koyduğu sürekli bir dinamiklik, doğanın yapısında da içermektedir. Demek ki, "Ateş", salt devim ve salt dinamizm'dir. Buradan da, doğanın, "kendi kendinde süreç" oluşu ortaya çıkmaktadır. "Kendi kendinde süreç" demek, doğanın öğelerinde, birbirlerine geçiş ve değişim var demektir. Hegel'in, Herakleitos felsefesini açıklar ve irdelerken, bu özelliklerle ilgili olarak ortaya koyduğu gözlem şöyle: "... Doğa, daima, "kendi kendisinde süreçtir", daima, doğa, "durgunluk olmayan"dır; ve sürekli bir biçimde de "birinden öbürüne", birliksizlikten birliğe ve birlikten birliksizliğe geçiştir."<sup>44</sup>

Yine Hegel, bu konuda, "Doğa'yı anlamak, onun süreç halindeki yapısını simgelemek demektir" gözleminden kalkarak, ilk Natüralistlerin (Doğacıların) düşüncelerinin, belli bir ölçüye dek geçerli olduğunu, oysa, bu düşüncelerin, yalnızca salt ve basit gözlemler olarak kalmadığını, çünkü, gözlemlenen ve görülenin o anda dönüşüme uğradığını, bunu da kavram aracılığıyla insan usunun gerçekleştirdiğini söyleyerek, "Natüralistler"in düşünce darlığını belirtir: "Onları (Naturforschen) dinleyecek olursak, gözlemde bulunmaktan ve gördüklerini söylemekten başka bir şey yapmadıkları iddiasındadırlar; ama tam tersine, bilincinde olmaksızın, "görölmüşü" hemen o anda kavramla dönüşüme uğratmaktadırlar. Ve çatışma, gözlemle saltık kavramın karşıtlığı değil, kendi sınırı içinde değişmezleştirilmiş kavramın saltık kavrama göre çatışmasıdır. Dönüşümleri "olmakta -olmayan" olarak göstermektedirler."<sup>45</sup> Demek ki, Hegel, Naturalistler'in, "... Dönüşümleri "olmakta -olmayan" olarak" göstermelerine karşı çıkarak, bu kez onların tam tersine, dönüşümlerin, gerçekte "olmakta -olan" olarak gösterilmeleri gerektiğini savunarak, "oluş" olgusuna zemin hazırlar. İleri sürdüğü bu sava da, örnek olarak oksijen ve hidrojene ayrılan su'yu gösterir. Başka bir deyişle su, "olmakta -olan"

ya da çözümüm sürecine bir kanıt oluşturmaktadır: "Çözüm süreci içinde, hidrojen ve oksijen vermektedir su: —üretmiş değildir bu maddeler; o halleri içinde, suyu oluşturan parçalar olarak daha önce de varolmaktaydılar." Böylece Hegel, Natüralistler'e serzenişte bulunarak, sorunu "algının" ve "deneyin" anlatım ve açıklama biçimlerindeki sürece getiriyor: "Algının ve deneyin her türlü anlatım biçimi için de aynıdır durum; insan konuştuğu anda ve konuşmasıyla, ortaya bir kavram koyar; ve sakınılamaz bu kavramdan, yeni baştan işlenip yaratılmış bilinçte, ve bilinç daima bir evrensellik ve gerçeklik izini koruyup sürdürmektedir."<sup>46</sup>

Bu alıntıda söylenmek istenen şudur; Doğa ve onun içinde oluşan ve somut bir biçimde ortaya çıkan olgular (fenomenler) tek başlarına bir şey ifade etmezler. Oysa, biz, onları algılayarak bir ereğe göre saptarız ve onlarla bağlantılı olarak, insan varlığı'nın yaşama biçimini oluştururuz. Bu ise, Tarih'in mantıksal açıdan var kılınmasıdır. Çünkü, gerek Tarih'in, gerek Bilim'in ve gerek bunların bileşimi olan Uygarlık'ın oluşmasında, dış gerçekle birlikte, iç gerçek bileşiminin de rolü vardır. İnsan varlığı'nın Us'u ve Bilinci, bu oluşumda etkindir ve nötr olarak kalmaz. Çünkü onlar, hem etkileyen ve hem de aynı zamanda değiştirendirler. Oysa, ilk Natüralistler, işte bu önemli noktayı, yani, İnsan Usu'nun ve Bilinci'nin salt etkisini anlayamadılar. Bu nedenle de, görüşleri sınırlı ve düşünceleri dar kaldı, ("their limited point of view"). Böylece, Naturalistler, dar bir "dönüşüm" anlayışlarından ötürü, diyalektiği anlayamamaktadırlar. Bunun için de, onlar, metafizik natüralistler olarak kalmaktadırlar.

Bu konuyla ilgili olarak, Engels'in *Anti-Dühring* adlı yapıtının, ikinci baskısının özgün örneğinde, şöyle bir belirlemeyle karşılaşırız; Engels, burada, eski doğa felsefesinin, yalnızca, Doğa'da içerilen karşıtları dile getirdiğini ve bu görüşlerini kavramlarla ilişkiye koymayarak, yani Doğa'nın mantıksal bir Bilimi'ni gerçekleştirmeyerek, onun, Doğa'yı, diyalektik oluşumdan soyutlamış olduğunu yazar: "Eski doğa felsefesinin, gerçek değer ve verimli tohumlar olarak içerdiği her şeye karşın, bizi doyuramadığı açıktı. Bu yapıtta ayrıntılı biçimde açıklamış bulunduğum gibi, doğa felsefesi, özellikle hegелci biçimi altında, doğada zaman içinde bir evrim, bir ardarda geliş değil, sadece bir yanyana konuluş görme kusuruna sahipti. Bu, bir yandan sadece "tin'e" ("esprit") tarihsel bir gelişme tanıyan hegелci sistemin kendisinin, ama öte yandan da, o zamanki doğa bilimlerinin genel durumunun sonucuydu. Böylece Hegel, daha önce nebula teorisi ile güneş sisteminin doğuşunu ve dünyanın dönüşünün sulardaki gel git yüzünden yavaşlaması bulgusuyla da bu sistemin sonunu açıklamış bulunan Kant'ın çok gerisine düşüyordu. Son olarak, benim için, diyalektik yasaları, kurgu aracılığıyla doğaya sokmak değil, ama onları orada bulmak ve oradan çıkarmak söz konusu olabildi."<sup>47</sup>

Böylece, Engels, eski doğa felsefesinin getirdiği açıklamaların yetersizliğinin yanı sıra, Hegel'in doğaya ilişkin irdemesini de, aynı biçimde yetersiz bulmaktadır. Çünkü, Hegel belki, eski doğa felsefesinden ayrı olarak ve daha modern ve bilimsel anlamda, diyalektik açıklamalarda bulunmuştur ama, sonunda, çözümlemesini, yine İde'ye ve onun kurgusal (speculatif) bir biçimde Tin'e (Esprit - Geist) dönüşmesine dayandırarak, diyalektik yasaları, Doğa'ya, Tin'den sokmuştur. Oysa, Engels'e göre, Hegel'ce belirtilen olgunun tam tersi gerçeği yansıtmaktadır. Yani, doğanın diyalektik yasaları, Doğa'nın kendisinin içinde bulunmaktadır. Tin ise, onları, oradan bulup, gün ışığına çıkarmaktadır. İşte bu nedenle, eski doğa felsefesi gibi, Hegel'in doğa felsefesi de eksik kalmaktadır. Bu görüşü, aynı "Ön sözün" biraz ilerisinde pekiştirerek, şöyle der Engels:

"Ama modern çağların teorik doğa bilimine sınırlı metafizik niteliğini veren şey de, işte o uzlaşmaz çözümlenmez olarak tasarlanan taban tabana karşıtlıklar, ayırım çizgileri ve zorla saptanmış sınıf ayrımlarıdır. Bu karşıtlık ve ayrımların doğada elbette var olduklarını, ama ancak görece bir geçerlilikle var olduklarını; buna karşılık, onlara yüklenen o mutlak değişmezlik ve değer in doğaya sadece bizim düşüncemiz tarafından maledildiğini kabul etmek: İşte doğanın diyalektik anlayışının özü. Doğa bilminde biriken olguların baskısı altında bu anlayışa varmak olanaklıdır: ama bu olguların diyalektik niteliğine diyalektik düşünce yasaları bilinciyle yanışılırsa, bu anlayışa daha kolay varılır. Herlahde, doğa bilimi öylesine gelişmeler gerçekleştirmiştir ki, artık diyalektik sentezden kurtulamaz. Doğa bilimi, eğer deneylerinin içinde sentezleştiği sonuçların kavramlardan başka bir şey olmadığını; kavramlarla iş görme sanatının ne doğuştan geldiğini, ne de her günkü olağan bilinçle elde edildiğini, ama gerçek bir düşünce, doğanın görgücul araştırmasından ne daha çok, ne de daha az uzun bir görgücul tarihe sahip gerçek bir düşünce gerektirdiğini unutmazsa, bu işte kolaylıklar kazanacaktır. Doğa bilimi, bir yandan kendi dışında ve kendi üstünde geçinen, her türlü ayrı doğa felsefesinden, ve öte yandan İngiliz görgüculüğün kalıtı olan kendi öz sınırlı düşünce yönteminden, işte ancak felsefenin ikibin beşyüz yıllık evrim sonuçlarını özümlemeyi öğrenerek kurtulacaktır."<sup>48</sup>

Bu alıntıda, Engels, açık ve doğru bir biçimde, kavramların, doğa bilimlerinin birer sonuçları olduklarını göstererek, Natüralistler'in bu konuda, Hegel'in tam tersine, yeterli bilgilere sahip olmadıklarını, oysa Hegel'in, bu eksikliği giderdiğini, ama bu kez de, onun, oluşturduğu kurgusal felsefenin yanlışlarına düştüğünü dile getiriyor. Yalnız Hegel, Engels'in de haklı olarak belirlediği gibi, kavramları kullanmayı, bir "kavramları kullanma sanatı" olarak görmekte ve onu bir "yetenek" sayarak, doğuştan kazanmış olduğumuzu söylemektedir. Yalnız, bu yetenek, doğuştan kazandığımız halile kalmaz. Onun, böyle kaldığını söylemek, ancak bir yanılgıdır Hegel'e göre. İşte Hegel, onun, böyle bir durumda, bir yanılgı olarak kabul edilmesi gerektiğini açıklayarak, eski doğa felsefesinden tümüyle ayrılmaktadır. Burada söz konusu olan, Hegel'in de açıkça ortaya koyduğu gibi, Bilinç ve onun ussal yasalarıdır. İşte bu nedenle, bu kez Engels, "kavramları kullanma yeteneğini", doğrudan doğruya, "doğa bilimlerinin ve felsefesinin ikibin yıllık gelişmesinin sonucu..." olarak görmektedir.<sup>49</sup>

Çünkü ve bunun yanı sıra, eski doğa felsefesi, örneğin Herakleitos, "sonsuzun doğasını ilk dile getirendir". Üstelik, doğayı, "kendinde sonsuz" olarak anlayan, yani doğanın özünü süreç olarak gören ilk düşünür de, yine o'dur."<sup>50</sup> Demek ki, böylece, ortaya, doğanın zorunlu olarak bir süreç olması, bu nedenle de, sonsuzu içermesi gerekliliği çıkıyor. Ayrıca, varolma olgusunun ve oluşumun birer zorunlu olgu olarak algılanması söz konusudur. Çünkü, gerek Herakleitos felsefesinde ve gerekse Hegel diyalektiğinde, zorunluluk kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmamızın daha ilerisinde, özellikle "oluşum" ve "süreç" konularını Hegel diyalektiği çerçevesinde incelerken, bu kavramın önemini saydamlştıracağız. Çünkü Herakleitos felsefesindeki zorunluluk kavramı, hegелci zorunluluk kavramının oluşmasında gereken rolü oynamıştır. Gerçek'i, "duyulur kesinlikte" görmek istemeyen düşünür, onu, ancak, "zorunluluk'ta bulmak istemiştir. Durum böyle oldu ve gerçek, zorunluluğun bir sonu ve sonucu olarak algılandı. Ve böylece, varlığın özü, dış nesnel dünya, nesnelerin oluşturdukları evren, varlığın varlığı, birer zorunluluk ya da zorunluluğun sonucu olarak kabul edildi. İşte bu nedenle de, tüm bu saydığımız yapı ve öğeler, evrenselliği içererek —çünkü on-

lar, zorunlu olarak vardılar, bu başka türlü olamaz – evrenselliği oluşturdular ve belirlediler. Buradan da, evrensel olan'ın doğru olduğu, us'a uygunluğu ve buna dayanarak da, gerçek'i yansıttığı düşünüldü. Demek ki, Herakleitos'ta, "varlığın zorunluluğu", yani "evrensel", "us'un kendinde olarak bildiği" olarak, hem "dünyanın özü" ve hem de "düşüncenin özü"dür. Buradan da, dış nesnel gerçek ile iç nesnel –ussal gerçek'in bağlantısı kurularak, bir tür, iki gerçek arasında, çakışma ortaya çıkmaktadır. – Aynı biçimde, burada saptadığımız bu tür bir çakışma, açıkça görüp inceleyeceğimiz gibi, Hegel diyalektiğinde de söz konusudur. –Bakalım, bu konuda, Herakleitos'un kendisi ne diyor: "Benim bildiğim" us'a uygun", "doğru (ya da, gerçek) olan: duyulur, tekil, belirlenimli, "olmakta olan" olarak düşünülen nesnel (objectal)'den başlayan bir büzülmedir. Ama us'un "kendinde olarak" bildiği de varlığın zorunluğu, yani evrenseli'dir aynı zamanda; dünyanın özü olduğu gibi düşüncenin de özüdür."<sup>51</sup> Demek ki, Herakleitos felsefesinde, dış nesnel gerçek ile iç ussal-nesnel gerçek arasında saltık bir bağ kurularak, saltık bir dolayım elde ediliyor. Böylece, "zorunluluk" dediğimiz şey, burada, varlıktaki evrensel bağ ile, saltık dolayımın oluşturulması oluyor. Hegel diyalektiğinde de, aynı biçimde bu tür bir bağ ile bir dolayım bularak, varlık ile us arasında evrensel bir bileşim'in doğuşuna tanık olmaktadır.<sup>52</sup>

c) Diyalektik ve Devim olgusuna ilişkin belirlemelerin düşünce olarak sergilenmesi ve diyalektiğin tanımını elde etmeye doğru ilk adım:

Herakleitos felsefesindeki, Hegel'i etkileyen ve önemli özellikleri dile getirdikten sonra, şimdi de, diyalektikle ilgili olarak, yeniden ve kısaca Zenon'a dönmeyi gerekli bulmaktayım: Bu dönüşüm nedeni de, basittir aslında: Çünkü, Herakleitos ve Hegel'de bulduğumuz dış nesnel gerçeklik ile iç ussal-nesnel gerçekliğin bileşiminin salt, açık bir tür "nesnel diyalektik" olarak belirlenmesini, Zenon'da keşfediyoruz. Bu "nesnel diyalektik"te. Elea diyalektiğinin genel sonucunu da bularak –yani, sadece, gerçek olan "Bir"dir, bu "Bir"in dışındaki her şey "gerçek olmayan" nitelemesi altında belirlenecektir – hem "gerçek anlamda nesnel diyalektik"i saptıyor ve hem de bir tür Kant felsefesinin getirdiği görüşü anımsıyoruz. –(Bu görüş şuydu: Kant'a göre, biz, ancak olguları (fenomen'leri) algılayabilir ve usumuzla çözümleyebiliriz. Oysa, "numen"ler (Kendinde-Şey'ler), kendi içinde ne bilinebilirler ve ne de çözümlenebilirler.)<sup>53</sup> Bu bağlantıları kurmamızın nedeni şudur: Demek ki, Elea diyalektiğinin genel sonucu ile Kant felsefesindeki fenomenlerle ilgili görüş, tümüyle aynı ilkeyi yansıtmış olduklarından dolayı, dikkatimizi çekmektedirler.

Yalnız, Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri* adlı yapıtında, bu konuya ilişkin önemli bir ayrımı vurgulamaktadır: Ona göre, biz biliyoruz ki, Kant'ta, bir tür dünyayı yıkma söz konusudur. Bunu da, anlık (zihin) gerçekleştirir. Bu nedenle, dünya, bir gerçek ve üstelik nesnel bir gerçektir. Demek ki, böylece, Kant, maddesel dünyayı yadsınamamaktadır. Oysa, Zenon, Kant'ın oluşturduğu "kendinde ve kendi için fenomense" dünya türünden bir dünyayı, başka bir deyişle, dış-nesnel gerçek dünyayı (maddesel dünya) kabul etmemekte ve onu bir gerçeklik olarak görmemektedir. Buna karşın, o, yalnızca us ile algılanan ve bu işlem ve süreç sonucu ortaya çıkan veriyi, bir gerçek olarak kabul ederek, bu kez, Kant ile aynı koşut durumda kalmaz. Demek ki, sonuçta, Zenon, us ile gerçek dünyayı oluştururken, Hegel'e göre, Kant, us ile gerçek dünyayı yıkarak, bilgi-mizi sınırlamaktadır. İşte, her iki felsefi görüş arasındaki önemli ayrım budur.<sup>54</sup> Kant'ın, "bilgiyi sınırladım, inanca vermek için" sözünün ünü, bu bilgi kısıtlamasından



ileri gelmektedir.<sup>55</sup> Ve böylece, Kant'ın, nesnel dünya ve bilim ile ilgili öznelciliği ve kuşkuculuğu, açık bir biçimde saydamlaşmaktadır. Oysa, buna karşın Zenon, Hegel'e göre, "Diyalektik'i başlatmış olanlardan" biridir. ('What specially characterizes Zeno is the dialectic which, properly speaking, begins with him;...')<sup>56</sup> Çünkü, o, devimi, bir ilke olarak algıladı ve bu soruna da, nesnel bir diyalektikçi niteliğiyle eğildi ve inceledi; ve devimin kendisini, bir "Bütün" olarak algılayanın, dolayimsız bir diyalektik'i olarak belirlledi. Bu nedenle de, devimin, "duyulur kesinlik" olmasını yadsımayı, hiç bir zaman düşünmedi. Gerçekte sorun onun için, "devimin gerçeği" sorunuydu. Başka türlü söylendiğinde, amaç, "...duyulur kesinlikle yetinmemek..." ve ayrıca, bu gerçeği, "...anlamak gerek..." mektedir.<sup>57</sup> Ve bu nedenle de, onu, anlığın algılama işleminden geçirerek, devimin yapısı ve devimin devimselliği üzerine bilgi sahibi olmak için, ussal işlemleri başlatmak bir zorunluluktur.

Hegel, açıklamasının bu bölümünde, Aristoteles'in ve Bayle'nin çözümlemelerine dayanarak, Zenon'da devimi çürütmenin dört biçimini dile getirir: Örneğin, bir ere- re ulaşmak için, ereğe doğru devime koyulan her şey, ilk önce, ereğe giden bu yolun yarısını katetmelidir. Bu noktadan başlayarak, sürekli olarak yarıların yarıları katedile- rek —bu işlem sonsuza dek sürüp gider— ereğe varma eylemi gerçekleşir. Buna karşın, Aristoteles, Bayle'nin de belirttiği gibi, zaman ve mekân'ın sonsuza dek bölünebilir- liğini, ama sonsuzca bölünmüş olmadıklarını dile getirerek, "acınacak" bir yanıt vermiş olur bu konuda.<sup>58</sup> Bayle'nin, Aristoteles'in Zenon'a verdiği yanıtı, "acınacak" bir yanıt olarak niteleyen sözlerinden hemen sonra, bu kez, Aristoteles'in sonsuz kavramı- na ilişkin bir başka açıklamasıyla karşılaşırız, Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri* adlı yapıtında; ve bu açıklamada, "gizil sonsuz olan"a ilişkin belirlemeler dile getiriliyor: Şöyle ki, 'gizil sonsuz olan'dan bir "bölünme" elde etmek için, 'gizil sonsuz'u "edimli sonsuz'a indirgeyecek bir bölünmenin getirilmesi söz konusu olmaktadır; "...bir parmaklık maddenin üzerine sonsuzca çizgi çekilebilseydi eğer, Aristoteles'e göre sadece gizil sonsuz olan'ı edimli sonsuza indirgeyecek bir bölünme getirilebilir- di..."<sup>59</sup> Bayle, bu yanıt ve açıklamalarda, "herkesle alay edildiğini" ("C'est se moquer du monde") vurgulayarak, gerçekte bölünebilir olan "sonsuz'un, kesinlikle maddesel bir bölünme sonucu, somut bir biçimde kanıtlanmasının gerekliliğini kabul etmiyor. Ve bu konuda, Bayle için, Aristoteles'in açıklamaları doyurucu olmayarak, "sonsuz'un bölünebilirliğini ya da bölünemezliğini açıklayabilecek ya da aydınlatabilecek güçte değildir. Çünkü, Aristoteles, ileri sürdüğü savda, —Hegel'in de önemli bir belirlemesiyle—, sonsuz bir bölünme, sonuna dek sürdürülerek, son'a ulaşabilseydi eğer, belki, o za- man, zaman ve mekân'ın sonsuzca bölünebilirliği gerçeklik kazanmış olurdu, demek istemektedir. Oysa, gerçekte, zamanın ve mekân'ın özünü, bu tür bir "bölünme" eyle- mine salt bir biçimde bağlamak yanlış bir eğilimdir.

Bu nedenle de, zaman ve mekân'ın özünü, devim olarak kabul edersek, buradaki sürekliliği ve bölünebilirliği kavramsal olarak düşünebiliriz demektir Hegel. Ve böyle- ce, o, Aristoteles'in, kavram ile gerçek arasında, salt bir ayırım koymasını yadsımakta- dır. Çünkü, Hegel'e göre, "...Zamanın ve mekânın özü devimdir, çünkü devim "evren- sel olan"dır; bunları kavramak demek, özlerini kavramın biçimi ve içeriği içinde dile getirmek demektir. Olumsuzluğun ve sürekliliğin birliği olarak devim, kavram ve düşünce olarak dile getirilmiştir; bu nedenle de ne süreklilik ve ne de zamanındalık, kendi yapılarında (kendi kendilerinde) doğrudan doğruya öz olarak konumlanamaz- lar.<sup>60</sup> Burada, "kavramak" eylemi ve gerçeği şu anlama gelmektedir Hegel'e göre; "kavramların biçimi içinde dile getirmek ve ifade etmek" demektir. İşte bu nedenle,

devim, zamanın ve mekânın özüdür dediğimizde, bu özü, iki ayrı temel kavram ile anlatmak isteriz: *Birincisi*; "süreklilik" ("Kontinuität"), bu, sonsuz bir yapıda oluşan süreklilik ve kesiksizlik'i dile getirir. *İkincisi de*; "zamanındalık" ("ponctualite" punktualität"), yani, anı anına, oluş, bu işe, sürekliliğin olumsuzlanması olarak süreksizliktir. İşte bu çözümlemelere dayanarak, devim, zamanın ve mekânın sürekliliğinin ve yine zamanın ve mekânın süreksizliğinin salt bir birliğidir. Böylece, devimin, bir karşıtlıklar yapısı, yani çelişki içeren bir yapı olduğu ve aynı zamanda, onun, karşıtların birliğinden doğduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.<sup>61</sup>

Demek ki, Hegel, bu açıklamalarıyla, bir yandan, kesin bir biçimde, kuşkucu Bayle'yi çürütürken, öte yandan da, karşı-diyalektikçi Aristoteles'i de yadsırmaktadır.<sup>62</sup> Çünkü Hegel'e göre, devimden söz ederken, belli zamansal ve mekânsal belirlemelerde bulunarak, zamanın ve mekânın sürekliliğini gösteren, yer değiştirme ve süreçte varolmayı dile getiririz. "Sürekli olan kesintiye" uğratmayarak, devimi olanaklı kılmaktayız. "... Genel olarak devimden söz ederken şöyle deriz: Cisim bir yerdedir, sonra başka bir yere geçer. Ve devindiği süre boyunca ilk yerde de değildir artık, ama ikinci bir yerde de değildir henüz; iki yerden birinde olması, durgunlukta olması demektir. İki yerin ortasında, arasında olduğu mu söylenecektir öyleyse bu konumda? Bu da hiçbir anlama gelmez; çünkü, iki yer arasında bulunan cisim gene "bir yerde"dir; bu nedenle de, yine, aynı güçlük vardır ortada. Kaldı ki devim şu olabilir: Aynı bir zaman kesitinde, o yerde hem olmak, hem de olmamak'tır; ya da, o yerde olmasızın o yerde olmak'tır. İşte bu, mekân ve zamanın sürekliliğidir. Ve devimi her şeyden önce olanaklı kılan da bu sürekliliktir."<sup>63</sup> Bu alıntıda da açıkça gördüğümüz gibi, Hegel, böylece devimi, salt bir dural konumdaki bir "olma" olarak değil, tam tersine, sürekli bir süreklilik, sonsuza dek ulaşan bir akış olarak belirlemektedir. İşte salt bu nedenle de, devimi, alıntıda da ortaya çıktığı gibi, "... aynı zamanda o yerde hem olmak, hem olmamak; ya da, o yerde olmasızın o yerde olmak" olarak tanımlamaktadır.

Hegel'in, devim olgusuna ilişkin bu tanımına ve açıklamasına, Çernov karşı çıkmaktadır. Ayrıca, karşı çıkmakla kalmayıp, bu sorunu, çözümlemesinden saptırmıştır. Çünkü, devim, Hegel'e göre, Çernov'un anladığı biçimde, "... , bir cismin belli bir anda belli bir yerde, bir sonraki anda da bir başka yerde olmasıdır." tanımı değildir. Burada Çernov, Lenin'in de belirttiği gibi, yanlış bir itirazda bulunarak, Hegel'i kesinlikle anlamamaktadır. Bu karşı çıkışın yanılgıları ise şunlardır: 1) Çernov, devimin kendisi üzerine açıklamada bulunmak yerine, sonucunu, yani ulaşım noktasını, devimin kendisi gibi göstermektedir. Oysa, devimin kendisi, hiç te bu değildir hegelci tanımda. 2) Devim'i, dural bir yapıda içerilmiş kabul ederek, durgun konumların birbiri ardına dizilerek oluşturdukları birer "zincirleşme"nin oluşturduğu "toplam" olarak "tanımlamaktadır". Kaldı ki, bu oluşta, diyalektik çelişme kalkmamakta, yalnızca, gizil olarak "maskelenerek ertelen"mektedir. 3) Devim'in oluşma sürecinin olanaklılığı devim içinde içermemektedir.<sup>64</sup> Tüm bunların yanı sıra, ayrıca, devimin sürekliliği konusunda, düşünce de önemli bir işlev yüklenmektedir. Kavramsal olarak devimi düşünmek sorunu da vardır. Çünkü, devimi ve sürekli olanı, düşünce aracılığıyla, kavramlar yoluyla, us'un katalizatöründen geçirerek, kesin bir biçimde belli kalıplara dökmeksizin, kavrayamaz ve anlatamayız. Böylece de o, bizim tasarımıımızdan geçmemiş olur, böyle bir durumda. Ve bu nedenle de, o zaman, betimleme ve "ölçme" vb. kavramlarla, devim arasında bağlantı kuramayız. Oysa, bu konuda gerçek, bunun tam tersidir. Çünkü, biz, sürekli olanı, kesintiye uğratarak, anlamaya ve kavramaya çalışırız. Bu da, bize, sürekli olanın kesinti içinde, kesintili olanın da, süreklilik içinde düşünülmesi gibi bir durum yaratır.

İşte, diyalektiğin temeli, kendi içinde anlatım ve kavrama için, karşıt konumları içeren bu durumdan başka bir şey değildir. Ve, karşıtların birliği ve özdeşliği ilkesindeki "öz", bu durumun içindeki özüñ ta kendisidir. Burada da, Hegel'in saptadığı gibi, "zorluğu oluşturan" yine "düşüncenin" kendisidir. "...; bir nesnenin edimsel gerçeklikte birbirine bağlı olan duraklarını ayrılıkları içinde birbirlerinin dışında koruyup sürdürüyor düşünce."<sup>65</sup> Bununla birlikte, düşünce, —Hegel'in belirttiğinin dışında ve yanı sıra— yalnızca zorluğu oluşturmamakla kalmayıp, aynı zamanda, biz de ve bizim için, zaman ve mekân olarak, onların, kendi ve bizim için oluşturdıkları evrimlerinde, değerlere ulaşma kolaylığını da sağlamaktadır. Bu da, onun, kendi içindeki özüñün bir başka yanındır, bizim için. İşte bu yan da, en az, ilk yan kadar diyalektiktir. Demek ki, düşünce ve zaman-mekân-devim arasına salt bir ayırım koyamamaktayız. Başka bir deyişle, dış nesnel gerçek ile iç-ussal nesnel gerçek arasına ayırım koyamadığımız gibi, tam tersine, bu kez, —daha önce Zenon'un, devim ile ilgili olarak ortaya koyduğu kavram üzerine sıraladığımız açıklamalarımızda da dile getirdiğimiz gibi,— bu iki gerçek arasında saltık dolayimli bir bağım varlığına rastlıyoruz. İşte, bir öz olarak, diyalektiği yapan bu bağın kendisidir. Karşıtların birliği ve özdeşliği de, bu bağın iki ayrı ucudur.

Tüm bu açıklama ve çözümlemelerden sonra, ilk aşama da, Hegel'e göre diyalektik nedir? Bu sorunun yanıtını vermeden önce, çok kısa olarak, Zenon'da, şu belirlemelere de değinelim: Örneğin, Zenon açıkça diyor ki: eğer, "varolmayan" (Yok-Varlık, Hiçlik) bir gerçek "oluş"a sahip değilse ve gerçekten de yok ise (var değil ise), o zaman, varlığın başlangıcı ve kaynağı "origin" ve sonu "decease", yani yok-oluşu, ölümü de yok olur, kaybolur. Böylece, biz, Zenon'un savunduğu bu görüşte, "varlık"ın ve "yok-varlık"ın, birbirlerine varlıksal (ontolojik) bir bağla gizil ve ussal olarak bağlı olduklarını görüyoruz. Çünkü, eğer böyle bir ontolojik ilişki söz konusu olmasaydı, "varlık"ın varlığını kanıtlamak için gereken ussal bir işlemin "başlangıcı" olarak, yine varlığın kendisini, yani, varlığın varlığını kabul etmezdi. Başka bir deyişle, varlığın başlangıcı olarak, varlığın kendisinden kalkıyorsa, bu durumda, demek ki, onu kanıtlamak için, yine onun varlığını kabul etmiş olarak işe başlıyoruz. Ayrıca, indirgeme yöntemine göre, eğer bir şey varsa, onun varolduğunu söylemekle, aynı anda, dolaylı olarak, onun sona erişini de söylemekteyiz. Sona erişi demekse, onun yok oluşu, yani ölümü demektir. Buradan, bir gerçek çıkıyor ortaya: Varlığın ölümünü, yani yok oluşunu kabul etmekle biz, bu kez onun varlığıyla birlikte, "olumsuzu olan" ("its negation") sona erişi, yani, "yok-varlık"ı da kabul etmiş oluyoruz. Çünkü, eğer, "yok-varlık" yok ise, yani, son yok ise, aynı biçimde "başlangıç" ta yok demektir. Böylece, "varlığın başlangıcı", başka bir deyişle, "varlığın kendisi"de yoktur. Demek ki, "varlığın varlığı"nı düşünmek ve kabul etmek demek, dolayimli olarak, "varlığın yokluğunu" yani, "yok-varlık"ı kabul etmek ve düşünmek demektir. İşte, bu bağlantı bize, "varlığın varlığının", "varlığın yokluğu"nu içerdiğini gösterir. Çünkü, "yok-oluş", ölüm bir gerçektir. Bu bitiş, sona eriş, "yok-varlık"ın bir simgesidir. Böylece, buradan da, "başlangıç" ile "bitiş"in, "varlık" ile "yok-varlık"ın, birarada, birlikte ve aynı yerde bulunduğunu saptıyoruz. Bu da, varlığın kendi yapısında, hem kendisini ve hem de karşıtını barındırdığını göstermektedir. Yani, hem kendisi ve hem de kendisi olmayanı birarada bulmaktayız. Oysa, kendisi olmayan olarak algıladığımız şeyin, gerçekte kendisi olduğu, başka bir deyişle, kendisinden başkası olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu olgu da, karşıtların birliği yasasının gerekliliğini verir.

Buna karşın, Parmenides, varlık sorunu ile ilgili olarak, *De La Nature* ("Doğa'dan") adlı yapıtında —(Bu yapıt, iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm, Gerçek, İkinci

bölüm'se Sanı üzerinedir) — Hegel'in de, *Felsefe Tarihi Dersleri* adlı kitabına aldığı şu sözleriyle, Zenon'un savunduğu görüşün, karşıtı olan başka bir görüşü dile getirmektedir: "Bütün, dural andır (devimi yoktur, değişimde ise), bunun yok varlığı önerilmiş olacaktır, ama Varlık varolandır. "Being only is"; bu demektir ki, yok-varlık'ta vardır. Böylece, öne sürülen önerme ile onun olumlanması birbirlerine ters düşecekler ve kendilerini yadsıyacaklardır."<sup>67</sup> Parmenides'in görüşüne göre, Zenon'un yaptığı gibi, "yok-varlık"ın varlığını kabul ettiğimizde, o zaman, dolayimsız olarak, yani doğrudan doğruya, varlığın varlığını yadsımış oluyoruz. Çünkü, "varlık" var olandır. "Yok-varlık" ise, varlığı olmayan'dır. Ve her ikisi birarada bulunamayacağına göre, değişim bir devim olamaz ve bu nedenle de, o, bizi, "Bütün" içinde de "Yok-Varlık"a götüremez. "Bütün"ün var olması ise, onun varlığının varolmasına bağlıdır. Kaldı ki, "yok-Varlık", "Bütün"ün varolması için, "Varlık" ve "Yok-Varlık"ın birbirlerine ters düşmemeleri gerekmektedir. Bu noktadan kalkarak Parmenides, "varlık varolan"tır, oysa, "yok-varlık yok olan"tır, der.

Açıkça tanık olduğumuz gibi, birbirlerine karşıt olan, bu görüşlerde, iki karşıt sav ileri sürülmektedir: Zenon, "Varlık" ve "Yok-Varlık" arasına, uzlaşmaz bir yapı, dönüşümü olanaksız, birbirlerine geçip erimeyen bir ayrım getirmekten, buna karşın, bu kez Parmenides, tam karşıtı olarak, saltık bir ayrımla, "Varlık" ve "Yok-Varlık"ı birbirlerinden soyutlamakta ve ayırmaktadır. İşte, bu nedenle, Zenon, "Varlık" ve "Yok-Varlık" arasında, karşıtları birbirlerine bağlayan ve uzlaşmayı sağlayan bir bağ görürken, bu kez Parmenides, böyle bir bağın, bu her iki belirlemenin yapılarına ters düşeceğini kabul ederek, onun varlığının söz konusu olamayacağını dile getirmektedir. Başka bir deyişle, Zenon, bu diyalektik ilişkiyi yadsımayarak, karşıtların birliği yasasını üstü örtülü bir biçimde işaret ederken, buna karşın, Parmenides, bu yasayı tümüyle yadsımış olmaktadır. Çünkü, "Spinoza'da olduğu gibi, Parmenides'te de, varlık'tan ya da salt olan tözden olumsuz'a, son bulmuş olan'a geçilmemelidir."<sup>68</sup> Devim'in ve değişim'in içinde, Parmenides, yalnızca Varlık'ı görmekte ve devim'i ve değişim'i de, onun bir özelliği olarak belirlemektedir. Yani, eğer, devim var ise, bu, "varlık" varolduğu içindir. İşte, bu nedenle, "Yok-Varlık" devim'i ortaya koyamaz. Çünkü, onun, varlığı yoktur. Ve bu sava dayanarak da, onun deviminin olmadığını da söyleyebiliriz. Böylece, Parmenides'in görüşünden sonra, "varlık"ın saltık bir biçimde varoluşu, devimin de salt varlığı oluyor.

İşte, bu noktada Zenon, Parmenides'in görüşünü reddederek, "varlık"ın, salt ve saf bir varlık olmasına, devimin de, böyle bir varlığın sonucu gibi gösterilmesine karşı çıkar. Çünkü, onun için, devim, salt bir devim değildir. Bunun nedeni de, salt ve saf varlığın bir devim olmamasıdır. Kaldı ki "Varlık, daha çok, devimin olumsuzudur."<sup>69</sup> "Devim'in olumsuzu" olmasının nedeni de, onun, "Yok-Varlık"ı içinde de taşımasıdır. Bu özellikte, onun, salt bir devim olmasını, yani katıksız bir yapı olmasını engellemektedir. Çünkü, ancak, bir şey, bir başka şey'e oranla ve konumla, o şey'dir; demek ki, "varlık"ta, "yok-varlık"a oranla ve konumla, varlık olma niteliğini kazanmaktadır. Ve bu nedenle, "devim'de, devimsizliğe oranla, ancak bir devim'dir."<sup>70</sup>

Bu anlatım ve çözümlemenin yankı ve yansımalarını, Hegel diyalektiğinde —açık bir biçimde— bulacağız; "Varlık'la hiçlik'in birliği. Demek ki, saf varlık'la, saf hiçlik aynı şey'dir. Gerçek olan, ne varlık, ne de hiçliktir, varlığın hiçliğe, hiçliğin varlığa —geçmesi değil— geçip kaybolmuş olmasıdır."<sup>71</sup> Buradan da, demek ki, Hegel için, "Varlık ve hiçlik aynı şeydir" gerçeği ortaya çıkıyor.<sup>72</sup> Bu da, "Varlık" ve "Hiçlik"

arasındaki, karşıtların özdeşliğinden ve birliğinden başka bir şey değildir. Böylece, Hegel'in, saltık bir biçimde Zenon'dan etkilenişini gösterip açıkladıktan sonra, şimdi, niçin Hegel'in, Zenon'a "nesnel diyalektik" in yaratıcısı gözüyle baktığını anlamış oluyoruz. Eski Doğa Felsefesi'nin etkileri sonucu, Hegel, diyalektiğe ilişkin düşüncelerini, şöyle dile getiriyor: *Birinci olarak*: diyalektik, bir dış diyalektik olma niteliğini yansıtır. Burada, devinim, kendi yapısında, derlenip oluşmasından ayrı ve başka bir biçimde ortaya çıkan, bir başka devim vardır. *İkinci olarak*: Bir de, bizim sezerek kavradığımız devinim dışında, dolaylı olarak, yani doğrudan doğruya, nesnenin özünden, içeriğin saf kavramından başlayarak, kendini kanıtlayan bir başka devim daha varolmaktadır. Şimdi, bu iki ayrı tip devimin en belirgin özelliklerini göstererek, aralarında ki ayrımı, açık bir biçimde billurlaştıralım.

#### ç) Dış Nesnel Gerçeklik'i yorumlama ve Diyalektiğin Evrensel bir belirlemesi :

Biraz önce, belirlediğimiz Birinci tür'de, örneğin nesneleri incelemek istediğimizde ve onları ele aldığımızda, bunlara birtakım "nedenler" ya da "görünüşler" kazandırıldığını görüyoruz. Ve onlara, böyle nitelikler kazandırılarak, bizim, genellikle, kesin varoluş olarak kabul ettiğimiz ne varsa, "belirtisiz" ve "sallantılı" kılınmaktadır.<sup>73</sup> Ayrıca bu nedenler, özellikle Hegel'e göre, "tamamıyla dışsal" da olabilmektedir. Açıkça görüyoruz ki, Hegel burada, Sofist'lerin belirlenimlerinde ve felsefi görüşlerinde dile getirdikleri —Aynen Kant felsefesinde de olduğu gibi— dış dünyayı ve onu algılama biçimini söylemek istiyor: Sofistlerin kültüründe, bizim ve başka kültürlerde ("Bildung") olduğu gibi, ortak, yani evrensel çapta bulunan bir öge vardır. Bu öge, "kanıtlar"ın üretilişinden başka bir şey değildir. Bu da, doğrudan doğruya "kendini üzerine dönüp gelen usavurma (akıl yürütme)"nın kendisidir ve onun bir sonucudur. İşte, buradan da, "her şey'de ayrı görüş açıları bulma sanatı" doğmaktadır. Böyle bir görüşün savunulması demek, "öznellik" ve "nesnellilik" in geçersizliğini, ya da yokluğunu savunmak demektir. İşte bu nedenle, Protagoras'ın ünlü savı, zamanımıza dek, ulaşmış gelmiştir: "İnsan, her şeyin ölçüsüdür."<sup>74</sup> Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri* adlı incelemesinin Birinci Cildinde, bu nitelemeyi irdelerken, Protagoras ve Kant arasında büyük bir yaklaşım bularak, onların aralarında, öznellik açısından bir koşutluk kuruyor: İnsan varlığını, her iki felsefe görüşünün de, hemen hemen aynı boyutlarda ele aldığını belirterek, "genelde özne" durumuna indirgeyişlerini, böylece, "nesnel" in içinde bilinç "i" baş ölçüt alışlarını, ve bu etkinin de "modern felsefe"ye dek süreceğini —yani, Hegel'in kendi felsefi dizgesinin doğuşuna dek— dile getirmektedir Hegel. Bu nedenle de, Kant, Hegel'e göre, dış dünyayı, bu öznel bilincin bir sonucu olarak, bir fenomen biçiminde algılamaktadır. Demek ki, gerek Protagoras ve gerekse Kant, gerçeğin, ancak, bilince olan bağlantısı içinde düşünülmesi gerektiğini ve yalnızca böyle düşünülebileceğini savunmaktadır: "İnsan her şeyin ölçüsüdür. Demek ki, insan genelde özne'dir; böylece 'olmakta olan', yalnızca kendi için değildir, benim bilmem içindir, nesnel olanın içinde bilinç, özsel biçim altında, içerik üreticisi durumunda bulunmaktadır. Öznel düşünce, kesinlikle ve sürekli bir biçimde etkileyendir (etken) burada. Modern felsefeye dek ulaşan ve etken olan da bu noktadır işte. Kant, fenomenlerden başka hiçbir şey bilmediğimizi söylemektedir; bu şudur gerçekte; bize, nesnel yani gerçeklik olarak görünen şey, sadece ve sadece, bilince olan bağıntısı içinde düşünülmelidir ve bu bağıntının dışında ise, o yoktur."<sup>75</sup>

Buraya aktardığımız alıntıda da açık bir biçimde görüldüğü gibi, nesnel, yani gerçek olan, bize böyle görünen dış dünyanın yansıttığı gerçeklik, yalnızca, bizim bi-

lincimizin salt bağlantısı çerçevesinde, nesnellik ve gerçeklik niteliklerini kazanmaktadır. Eğer, böyle bir içkin bağlantı olmasaydı, biz ve dış dünya birbirimizden soyutlanmış olurduk. Ve bu soyutlanışın kendisi de, dış dünyanın bir gerçeklik ve nesnellik olamayacağını gösterecekti. Oysa, böyle bir bağlantının varlığı söz konusu olduğuna göre, biz, bu bağlantıyı görmezlikten gelemeyiz. Çünkü, o bağlantı, bizim bilincimizin etkinliğinin bir kanıtıdır Kant'a göre. Bu etkinlik de, bizim bilmemizi sağlamaktadır. Kaldı ki, bizim bilincimizin dışında bilme de yoktur. Başka bir deyişle, dış gerçeklik olamaz. Demek ki, her şey, bizim bilincimizin çerçevesinde, bizim için ve bizim tarafımızdan bir belirlilik kazanmaktadır. İşte, bu nedenle de Hegel, Protagoras'ın, insan varlığını, "her şeyin ölçüsü" olarak kabul ettiğini vurgulamaktadır. İşin ilginç yanı, Protagoras ve Kant'ın ileri sürdükleri öznelcilikte, doğru bir pay vardır; ama, gerçeği, tam olarak dile getirme yine de eksik kalmıştır. Onların belirttikleri gibi, biz bilincimizle, dış dünyayı anlar ve ona anlam kazandırırız ama, yine de bu anlam kazandırma, doğrudan doğruya bizim için ve bizim tarafımızdan gerçekleşen ve gerçekleştirilendir. Ayrıca, bu içsel diyalektiğin yanı sıra, kaçınılmaz bir biçimde tanık olduğumuz, başka bir olguda söz konusudur; o da, dış gerçeklik'in, nesnel gerçek olarak, kendi yapısında, diyalektik bir devimi, saltık bir biçimde barındırmasıdır. Bu yapı, diyalektik bir yapıdır ve kendi içinde ve kendi kendine belirlenmektedir. Yani, o, kendi kendine'dir. Buna, en güzel örnek, dış gerçeklik'i oluşturan Doğa ve nesneler dünyasıdır. Eşya'nın kendi iç devimi kesindir çünkü. Başka bir deyişle, insan varlığı olsa da, olmasa da, bu iç devim nesne ile birlikte vardır ve varolacaktır. Ayrıca, bu devim, nesne ile birlikte varolagelmıştır de. Yalnız, biz, şunu gerçekleştiririz: Bu iç devim diyalektiğini anlar, çözer ve varlığıyla bağlantısını kurarız. İşte, bu nedenle de, Kant'ın belirttiğinin tersine, Bilim'i sınırlayamaz, ancak, onu, kendi sürecinde geliştiririz. Hegel, bu süreci, saltık yapısına eriştirterek, Tanrı'yı yeniden keşfedecek, Marx ise, onu, kendi gelişimi içinde tutarak, bitimsiz (sonsuz) yani, sonsuza dek sürecek olan bir gelişim olarak belirlemeye çalışacaktır.<sup>76</sup> Bu konuyla ilgili olarak, şunları yazıyor A. Kojève: "Genel olarak, hegel antropolojisi, laik kılınmış bir Hristiyan ilâhiyattır. Hegel, bunun bilincinde zaten. (...), yalnız, onu, düşsel aşkın bir Tanrı'ya uygulama yerine, tam tersine, gerçek İnsan'a, yani Dünya'da yaşayan insan varlığına uygulamalı. (...). İlâhiyat adı verilen bir bilginin varlığından gereken bilinci elde etmeyi ve bunun gerçek nesnesini anlatarak, öğretiyor bize; bu, Tanrı'nın kendisi değil, ama, Tarihsel İnsan Varlığı'dır, ya da onun kendisinin söylediği gibi: "Halk'ın Tini'dir. (l'Esprit du peuple ('Volksgeist'))."<sup>77</sup>

A. Kojève'nin yazdıklarından da anlaşılacağı gibi, Hegel, dış dünyayı, insan varlığının oluşturduğu toplumsal yapıdan ve onun bilgisinden soyutlayarak düşünmüyor. Dış dünya ile insan varlığı arasında, tarihsel özellikler ve nitelikler içeren bir iletişim ve bağ kurarak, bilgiyi oluşturuyor. Yalnız, bu bilgi, dış gerçeklik, Tanrı'da son bularak, idealist yapısında salt olarak belirleniyor. İnsan varlığının, her şeyin ölçüsü olması ise, bu bilginin yüceliğine ve saltlık niteliğini içeren oluşumuna bağlıdır. Bu nedenle de, o, Kant'ın söylediği gibi, "bilince olan bağıntısı içinde düşünülmelidir..."; bu görüş doğrudur ama, "... ve bu bağlantı dışında yoktur..." diye ekleyince Kant, ilk önerme salt doğruluğunu yitirerek, bu kez, bizi, bilincin salt egemenliğine sokmaktadır. Oysa, dış gerçek, bu "bağlantı dışında" da var olmaktadır. Bu nedenle, salt öznelcilik, gerçeğin çözümlenmesine yeterli değildir. İşte Hegel, böylece, dış gerçeklik içinde kendiliğinden var olan devim diyalektiğini ön plana çıkararak, aynı anda Protagoras ve Kant'ı kendi özgün bakışları içinde terkeder.

Çünkü, o, dış gerçekliğin, yani dünyanın nesnelliğini kabul ederek, bu salt nesnelliğin diyalektiğini dile getirir: "Benim, insan varlığı olarak koyduğum nesnellik, Kant'ın da belirttiği gibi, bir gerçek olgudur. Bunun yanı sıra, ben olmaksızın, benim tarafımdan konulmaksızın, "kendinde ve nesnel bakımdan evrensel"dir", bu dış dünya.<sup>78</sup> Demek ki, bu dış dünyanın kendinde nesnelliği, kendi iç deviminden dolayı, bir "görecel" "Relativität" olguyu yansıtmaktadır. İşte, bu nedenle, Protagoras, "her şey sadece görecel olarak vardır" demiş olmaktadır. Ve böylece Hegel, burada, sofistin görecelciliğini dile getirerek, bu dış dünyanın nesnelliğini, üstü örtülü de olsa, pekiştiriyor. Bu noktada, yeniden Kant'a dönerek, dünyanın "kendinde olarak" bir "fenomen" olmasının gerektiğini ve bunun da gerçekte böyle olduğunu vurguluyor: "Kant'ın fenomeni, şu belirlemeden başka bir şey değildir: O bir içtepi, bir x, dışarda olan ve bütün bu belirlenimleri ilk önce, bizim duyarlılığımızla, bizimle algılanan bir bilinmeyendir. Bir şeyi sıcak ya da soğuk diye nitelendirebilmemiz için, nesnel bir temele de dayanıl-sa, gerçekte bunların bu ayrımı zorunlu olarak kendi yapılarında bulundurmaları gerektiğini söyleyemeyiz. Oysa, sıcak ve soğuk, tıpkı şeylerin varolduğu gibi, ilkin bizim izlenimimizde vardılar, vb... eğer biz deneyi, "fenomen" olarak adlandırırıyorsa, o zaman, görelî bir şeyi belirtiyoruz..."<sup>79</sup> Çünkü, böyle bir deneysel algılamada, duyularımız aracılığıyla işleve koyduğumuzdan, kesinlikle, duyularımızın belirlemesinden geçmekteyiz. Yalnız, Hegel'e göre, bizim duyu aracılığıyla bazı izlenimler edinebilmemiz, o şeylerin, nesnelerin, kesin nitelikler – sıcaklık ve soğukluk vb. gibi – yansıtmaları ve içermeleri gerekliliğine bağlıdır. Bu nedenle de, böylece, Kant'ın şeylerin "... ayrımı zorunlu olarak kendinde bulundurmaları gerektiğini söyleyemeyiz..." savı geçerliliğini yitirmektedir. Çünkü, "nesnel bir temel"e dayanarak, duyularımızın sağladıkları izlenimlerin sonucu almaktayız. İşte salt bu nedenle, Dünya "... "bilinç için" oluşuyla fenomen değildir, üstelik, o varlığı sadece bilinç için görecel bir varlık oluşuyla da fenomen olamaz; çünkü, tam tersine, "kendinde olarak" da fenomendir dünya."<sup>80</sup> Hegel, kesinlikle, dünyanın, iki tür fenomen olma niteliğini belirtiyor burda: *Birincisi* : Kendinde dünya, (fenomen). *İkincisi de* : Bilinç için oluşuyla dünya, (Bilinç için fenomen). Bunların aralarında, dış evrensel devimin getirdiği, iç evrensel devimle ilişkili olan diyalektik bağı buluyoruz. Demek ki Hegel, bu belirlemeleryle, açık bir biçimde, Sofistçi ve Kantçı görüşler olarak ortaya çıkan "fenomenolojizm'i" göstererek yadsı-maktadır. Böylece sorun, sadece, dış dünyanın göreceliği olmayıp, en başta, onun, kendinde bir fenomen olması sorunudur. Üstelik, Hegel'in belirlediği ve bizim de biraz, yu-karıda açıklamaya çalıştığımız diyalektiğin iki ayrı türü, işte bu sofistçi ve kantçı nesnelliğin anlaşılması ve yadsınmasına bağlıdır.

Biz, diyalektiğin, birinci türünün açıklamasını ayrıntılı bir biçimde gerçekleştirdikten sonra, şimdi de, yine diyalektiğe ilişkin olarak, ikinci belirlememizi dile getirelim. Bu ikinci belirlenim; nesnelerin içkin bir biçimde düşünülmesidir. Hegel, bu tür'de bazı gerekli koşullar öne sürerek konuyu saydamlaştırıyor. Çünkü bu koşullu duruma göre, nesne, kendi için ve kendinde olarak algılanmış ve ele alınmıştır. Bu, şu demektir: Nesne'yi, önyarsayım-sız, idesiz, gerekli –varlıksız olarak ve bağlantılara, yasalara, dış temellere göre "belirlemeksizin kavrama eylemi. Burada, söz konusu olan, şey'in içine girmektir tümüyle. Demek ki, bu, nesneyi "kendi kendinde düşünmek" ve içerdiği özel ve evrensel "belirlenimlere" göre kavramaktır. Çünkü, eylemin içinde düşünme, düşünülme, saf bir biçimde kavrama, gerçek'i salt yapısı içinde ele alıp, irdeleme olguları bulunmaktadır. Hegel'in kendisi, bise, şu sözleriyle, bu konuda bazı açıklamalar getirmektedir: "Bu düşünülüş içinde nesne "içerdiği karşıt belirlenimleri doğrudan doğruya

kendisi üretirken ve dolayısıyla da kendi kendini etkisiz kılarak ortaya çıkar; özellikle Eskiler'de buluyoruz bu diyalektiği. Dış nedenlerden kalkarak usavurma'ya koyulan öznel diyalektik, "hakiki'nin içinde hakiki olmayan ve yanlışın içinde hakiki de bulunduğ"u takdirde ve ölçüde doğrudur ancak. "Gerçek anlamda diyalektik, nesnesini kesin olarak bütünüyle kavramadan bırakmaz; öyle ki, bu nesne sadece bir tek yanıyla eksik olmamakla kalmaz, tamamiyle eriyip çözülür..."<sup>81</sup>

Hegel, burada, diyalektiği, kendi görüş çerçevesinde biçimlendirerek belirliyor. İşte, bu belirleme, Hegel diyalektiğinin en önemli tanımlama biçimini, kavrama işlemini, çözümü ve eritip yeniden oluşturma olgusunu içermektedir: Bunlar, sırasıyla şunlardır; 1) Nesneyi, bütünüyle kavramak. 2) Nesneyi kavırken eritip çözme. 3) Dış nedenlerden başlayarak usavurma eylemi. 4) Gerçek'in içinde, gerçek olmayanı bulma. 5) Yanlış'ın içinde Gerçek olanı da bulma vb. gibi. Bu belirlemeleri, buraya sıralayışımızın nedeni de şudur: Filozof, "gelişme ilkesi" ile ilgili olarak, bize, eğer bir şey geliyorsa, bir şey'in bir başka şeyle birbirine geçme ilintisi olması gerektiğini vurgulayarak, ve bu nedenle de, diyalektiğin, her şey'in geliştiğini ve gelişen her şey'in birinden öbürüne geçtiği anlamına geldiğini, söylemesidir. Ve, böylece de "gelişme", "basit, evrensel, sürekli bir büyüme ya da artma (... eksilme), vb." olarak görülmemelidir. Çünkü, gelişmenin kendi yapısında, yalnızca bir büyüme ya da bir küçülme olgusunun varlığı söz konusu olmayıp, buna karşın, bununla birlikte bu yapının us'un kategorileri tarafından algılanması ve çözümlenmesi gerekmektedir. Demek ki, *evrim, her bir şey'in doğuşu ve yok oluşu olarak, karşılıklı geçişleri içeren bir devimdir. Bu devim, bir bütün ve onun parçalarının birersonucudur. Bu ise, DİYALEKTİK'in EVRENSEL BİR BELİRLEMESİ'dir. İşte, "evrimi" de, bu tanımın ilkeleri çerçevesinde düşünmek, daha doğru olacaktır. GELİŞME İLKESİ.*

Demek ki, kalkış noktamız, her bir şey'in gelişmesi ve bizim de bu gelişmeyi kabul etmiş olmamızdır. Böyle bir durumda, bu gelişmeyi, düşüncenin en genel kavramları ve kategorileri için de aynı biçim altında, geçerli sayabilir miyiz? Başka bir deyişle, genel gelişmeyi, düşüncenin en genel kavramları ve kategorilerinin gelişmesinden soyutlayabilir miyiz? Ya da, böyle bir soyutlama, düşüncenin evrensel verilerinin (kavramlar ve kategoriler) genel gelişme olgusundan soyutlanmalarını mı içermektedir?... Bu soruların yanıtı, olumlu olarak —evet olarak— belirlenirse, bu durumda, düşünce ile varlık arasında diyalektik bir bağ yok demektir. Yani, Düşünce, salt bir ayrımla, kesinlikle varlıktan ayrılmış olmaktadır. Buna karşın, yanıt olumsuz ise, —hayır ise— bu kez biz, bu diyalektik bağın varlığını kabul etmiş oluyor ve kavramlar ve bilginin nesnel anlamını kanıtlayan ve içeren diyalektiğin varlığını somut bir biçimde vurgulamış bulunuyoruz. Buradan da, ortaya *BİRLİK İLKESİ* çıkmaktadır. Ayrıca, "Gelişme İlkesi" ile "Birlik İlkesi" arasında da, zorunlu bir bağın bulunması gerekmektedir. Ve böylece, buradan da adını "bütünsellik kategorisi" koyabileceğimiz, yeni bir kategori kendini ele vermektedir: Evren — Doğa — İnsan varlığı ilişkilerinde, bu kategorinin evrensel bir işlevi vardır; bu özellik de bize, öz ile olgu (fenomen) arasındaki "bağlamın canlandırılmış karakterini" gösterir. Örneğin, bir nesneyi gerçek yapısı içinde tanıyabilmek için, bu çok yönlü ve özellikler içeren bağlantıları göz önünde bulundurmamız zorundayız: "Bir eşyayı (şeyi) gerçekten tanımak için, onun her yanını, her bağlamlılığını ve "bağlantılarını" kavramak, araştırmak gerekir. Bunun hiçbir zaman tamamen yerine getiremeyeceğiz, ancak her yanlılığı isteme bizi yanılmalardan ve katılaşmalardan koruyacaktır." Çünkü, "...Asıl —olmayan, görünürde— olan, yüzeyde bulunan sık sık kaybolur, "öz" gibi "sağlam", "sımsıkı" durmaz..."<sup>82</sup> Lenin'den, buraya aktardığımız bu





gibi, – düşünme eylemiyle katılmış oluyor. İşte, bu katılma işlemi, düşüncenin, us'un, kategoriler ve kavramların aracılığıyla, devimini kanıtlar. Böylece, düşüncenin öznelliği, düşüncenin nesnellğine dönüşür. Buradan da, gerçek düşünce ya da düşüncenin gerçekliği ortaya çıkar. Oysa, gerçek düşünce, kesinlikle, "kendi bilincinin özgürlüğü"nü sergileyerek nesnelleşir. İşte Hegel, Sokrates'in felsefesinde, bu önemli dönüşmeyi bu-  
lurak, düşüncenin, öznelikten nesnellğe geçişini benimser: "Gerçek düşünce kendine özgü bir biçimde düşünür; bu nedenle de, içeriği yalnızca öznel değil, tam tersine nesnel olur."<sup>84</sup> Demek ki, Hegel'e göre, Sokrates ve Platon'da, öznelliği bulduğumuz gibi. – çünkü, örneğin, Sokrates te, aynen Sofistler gibi, "yargıyı bilince indirgemekte"dir bununla birlikte "nesnellği" de görüyorsunuz. İşte, bu geçiş ve bu değişim, Sokrates ve Platon'un, Sofistler'e oranla, felsefeye getirdikleri bir yeniliktir.

Yalnız, burada, "nesnellik"ten ne anlıyoruz acaba?... Hegel'e bakarsak, Sokrates'te bu kavram – nesnellik –, "kendinde ve kendi için olan" olarak, "evrensellik anlamını" içinde barındırıyor. Bu "evrensellik" niteliği daha çok, "dış nesnellik anlamının" dışında kalan ayrı bir nesnellik olarak kendini belirliyor. Böylece, bu olgu ve bu açıklama ile, "zihnin (us'un) evrenselliği" dile getirilmiş olmaktadır. İşte, bu nedene dayanarak, Sokrates felsefesinde, insanın, "düşünen" bir "varlık" olarak, "her şeyin ölçüsü" olması özelliği ve evrenselliğiyle karşılaşırız. Ve, bu özellik de, "anlığın (zihnin) evrenselliği" olarak, nesnellği yansıtmaktadır.<sup>85</sup> – İşin ilginç olan yanı, Hegel'in diyalektik dizgesi de, düşüncenin, kantçı özelliklerden kurtarılıp, nesnel kılınması için uğraş verecektir.<sup>86</sup> – Bu konuya, ayrıntılı bir biçimde, Kant'ın Hegel üzerine yansımalarını inceleyenler, değineceğiz. – Böylece, kurgusal (spekülatif) düşüncenin eylemi ortaya çıkmaktadır. Yani, Sokratesçi "doğurtma yöntem" ("maiotik met od – methode maïeutique")'i, kendisi için, kalkış noktası olarak, anlık'ı kabul etmekte, düşüncenin devimi olarak da, "anlığın anlığını" görerek, insan varlığının "gerçek değer", yani, "doğru" olarak, bu olguyu benimsediğini vurgulamaktadır: Şöyle ki; "... Benim için gerçek olarak, yani doğru olarak değeri olması gereken, anlık'ımın anlık'ıdır. Oysa, anlık'ın kendi kendinden başlayarak yarattığı ve onun için de aynı değeri taşıyan şey, – örneğin – onun tutkularından, ilgilerinden, arzularından, keyfiliklerinden, eğilimlerinden, vb. itibaren olmayıp, – evrensel bir biçimde, ondan başlayarak, "evrensel niteliğiyle etkileyen anlık" olarak, ondan (anlık'ın anlığı) dolayı var olmak zorunluğu içindedir. Aslında bu da, "doğa tarafından bize yerleştirilmiş "bir şey'dir, ama yalnızca doğal biçimde bize özgüdür".<sup>87</sup>

Hegel, bu açıklamayı, "İncil"den aldığı bazı sözler ve belirlemelerle pekiştirerek bize iletiyor. Burada, söz konusu olan, insan varlığının "düşünen bir varlık" olmasını hazırlayan, onun öznel yanını oluşturan salt duyuşsal eğilimleri olmayıp, doğrudan doğruya kavramın, gerçek düşünce olarak ortaya çıktığı, gerçek – ussal düşüncenin ürünü olan anlığın nesnel bir yapıda yarattıklarıdır. Bu özellik de, bize, doğa tarafından verilmiş bir evrensel niteliktir. Böylece, rastgele ve öznel bir nitelik yerine, nesnel evrensel bir özellik olan düşüncenin yargısı olarak "bilinç" ile karşılaşırız. Demek ki, Hegel'e göre, "evrensellik" niteliği, anlığımızın, yani, us'un bir belirlemesi ve yaratıcısıdır.<sup>88</sup> İşte bu belirleme, evrensel boyutlardaki, – Sokrates'in de, Hegel'e göre, doğru bir biçimde değindiği gibi – "kendi bilinci'nin özgürlüğü" kavramıdır. Bu da, "düşüncenin doğuşuna yardım etmek"tir. İşte, bu nedenle, Hegel diyalektiğinde düşünce, "kurgusal" ("spekülatif") bir "karakter" gösterecektir: "Kurgusal felsefenin gerçekliği zaten var olan ve tamamen ermiş bilgidir; böyle bir felsefe için anlamak, ancak ikinci bir düşünce

anlamında iç-düşünmeye varmak olabilir..."<sup>89</sup> "Kurgusal Felsefe"nin, "iç-düşünme"ye varmak eylemini belirledikten sonra Hegel, yine *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* adlı yapıtının "Giriş" kısmının sonunda, düşüncenin devim noktasını, yine düşüncenin "özgür bir edimine" bağlayarak, "nesnesini kendisinin doğurup" yine "kendisine vermesini" anlatıyor: "Bu kez, devim noktası (hareket noktası) düşüncenin özgür bir ediminin esedir, ama o dereceye yükselmiş bir düşüncenin ki bu derecede düşünce artık salt kendi için vardır ve nesnesini kendisi doğurup kendisine verir."<sup>90</sup> İşte, düşüncenin, salt kendisi olarak varolması ve nesnesini yine kendisinin üretip, kendisine vermesi olgusu, tüm Hegel felsefesinin temel noktasını oluşturacak ve Hegel'de, "varlığın başlangıcı"nı, bu tür bir üretme biçiminden yararlanarak, "Yok-Varlık" olarak belirleyecektir. Çünkü, ona göre, "Varlık, karşıtını, salt Hiçlik'te bulan boş yalın dolaysızlıktır; ikisinin birleşmesi Oluş'tur; Hiçlik'ten Varlığa geçiş olması bakımından oluş, Başlama'dır: Tersi Sona erme'dir."<sup>91</sup>

Yalnız, burada şu özelliğe dikkat edilmelidir: "Yok-Varlık"tan türeme olayı, Hegel Varlıkbiliminde (Ontolojisi) gerçek zaman ve mekân boyutları içinde gerçekleşen bir olay değildir. İşte buna karşın, filozof, böyle bir türetme ve yaratma işlemi için, kendi varlıkbilimsel dizgesini (ontolojik sistemini) kurabilmek nedeniyle, mantıksal bir zaman ve mekân yaratmaktadır. Ve, bu tür bir zaman ve mekân çerçevesinde, mantıksal bir yapıda, "Varlık", "Hiçlik"ten doğacaktır. Çünkü, Hegel'in "*Mantık Bilimi*"nde giriştiği iş ve sonuçlandırmak istediği amaç, var olan Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlünün, bir bütün olarak, "ilk nedeninin bir açıklamasını" yapmaktır. Bu nedenle de, filozof, ilk temel bir "kategori"ye gereksinim duyuyordu. Böylece, bir "Bütün" oluşturulan bu üçlü bileşimin (sentezin) mantıksal bir başlangıcı ortaya çıkarılmış olacaktı. Böyle bir mantıksal başlangıçta, ancak, usa dayanan mantıksal bir kategorinin doğmasına ve ilk neden olarak kabul edilmesine bağlıdır. Demek ki, böylece, karşımızda nesnel bir biçimde somut olarak bulunan iki ayrı evrensel öge ile karşılaşyoruz. Bunlar; Düşünce ve Maddesel Dünya'dır. İşte, bunlardan hangisinin, oluşumun temelini oluşturacağı sorunu doğmaktadır böylece. Hegel, İdealist Felsefe'nin dizgeleri içinde düşünmeyi yeğlediğine göre, sorun kendiliğinden çözülüyor burada: Bu, maddesel dünya'yı, düşünceye bağlama gereksinimidir. Bu gereksinim, dizge içinde ve dizgenin oluşması için de bir zorunluluk ve gereklilik içerdiğine göre, Evren-Doğa-İnsan bütününe düşünceden türetmek de, zorunlu olarak, bir zorunluluk ve gereklilik durumuna dönüşmektedir. Bu durumda Hegel de, bir yolunu bulup, maddesel dünyayı, düşünceden çıkarsayacak ve bu ereği gerçekleştirmek için de, bir Bilim yaratma zorunluluğuyla karşılaşacaktır. Bu da hiç kuşkusuz, *kendisinin ortaya koyduğu "Mantık Bilimi"*dir. Ve böylece, *bu Bilim sayesinde, Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlünün ilk nedenini, mantıksal bir temele dayandıracaktır. Çünkü, bu temel'de, biz, bu üçlünün ilk nedenini, yani, us'un ürünü olan düşünceyi buluyoruz. Oysa, maddesel dünya, düşünceden çıkarsanan bir dünya olduğuna göre, ilk neden'in de, bu maddesel zaman ve mekândan soyutlanması gerekmektedir. İşte Hegel, mantıksal zaman ve mekân kavramlarıyla da bu sorunu, kendi dizgesi çerçevesinde, kendi dizgesi tarafından ve kendi dizgesi için, çözümlemektedir. Bu çözümleme ile, tüm maddesel yapı, Evren-Doğa-İnsan ve Zaman ve Mekân düşünceye bağlanmaktadır. Bu bağlama da bize, açık bir biçimde, "Yok-Varlık"tan "Varlık"ın yaratımının soyut bir mantıksal çıkarsama aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini gösteriyor. İşte, bunun sonucu olarak da, kategoriler dizgesi oluşturulacaktır.*

Bu oluşturma işleminde de, Platon ve Kant'ın salt etkileriyle karşılaşacağız. Çünkü, burada kanıtlanmak istenen, bir Bütün oluşturan bu üçlünün, us'un yasalarına göre

ve us'a uygun bir biçimde kurulduğu gerçeğidir.<sup>92</sup> Hegel, şöyle diyor, yaşamın içeriğiyle ilgili olarak: "... Yaşamda doğru, büyük bir tanrısal ne varsa hepsi ide'nin eseridir; (...) Doğa'da aklın eseri zorunluluğa zincirlidir."<sup>93</sup> Yalnız, bu yaşamın oluşturduğu içeriğin, sonsuz boyutlardaki, kapsamın ussal olması gerekmekte ve Hegel'e göre de, o ussal'dır zaten: Şöyle ki, "Evrensel Tarih'in sonsuz boyutlardaki içeriği ussaldır ve ussal olmak zorundadır."<sup>94</sup> Bu nedenle de felsefi düşüncenin "... rastgeleyi yok etmekten başka bir amacı olamaz."<sup>95</sup> İşte, "rastgeleyi yok etmek" ve yaşam biçimini ussal kılmak için de, Hegel, Evren-Doğa-İnsan bütünü, "*Mantık Bilimi*"nin yasalarıyla açıklamaya ve bu Bilim'in açıklamalarına dayandırmaya özen gösterdi. Çünkü, madem ki, maddesel dünya, düşünceden çıkarsanmaktadır, o zaman, Mantık'ta, "saf idenin bilimi" olarak, Hegel tarafından şöyle tanımlanmaktadır: "Denebilir ki, mantık, düşüncenin ve düşüncenin belirlenimleriyle yasalarının bilimidir." Burada, açıkça, Mantık Bilimi ile "düşünce" arasındaki diyalektik bağı görmekteyiz. Böylece, "düşüncenin belirlenimleri" ile birlikte, "düşüncenin belirlenimlerini "hazırlayan" yasalar" ön plâna çıkarılmaktadır. Çünkü, evrensel bir önem içeren, bu belirlenimler ve yasaların kendileridir. Maddesel dünyanın salt varlığını değildir, Hegel için. Bu, şu demektir; bu "belirlenimler" ve "yasaları" varolmaksızın, maddesel dünyanın kendisi de yoktur. Varsa bile, o anlaşılıp değiştirilemez. Bu noktada, açık bir biçimde, Platon'un etkisiyle karşılaşıyoruz. Ayrıca, belirlenimlerin ve yasaların ortaya çıkışları, düşüncenin kurgusal özelliğinden ileri gelmektedir. Hegel, bunu da ayrıca vurgulamaktadır: "Ama burada düşünce, içinde idenin mantıksal ide halinde bulunduğu belirlenebilirlik ya da tümel ögeden başka bir şey değildir. İde, salt biçimsel olan düşünce olmayıp, kendi yasaları ve belirlenimlerini –kendine verdiği ve kendinde bulduğu bu belirlenimleri– bir tüm halinde gene kendisi geliştiren düşüncedir."<sup>96</sup> Demek ki, Hegel'e göre, düşünce, ortaya koyduğu "belirlenimleri ve yasalarıyla", kendini, bir "tüm" halinde geliştirerek, Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlüsünü, biraz önce de belirttiğimiz gibi, ussal bir biçimde ve us'un yasalarına uygun olarak, kendi yapısından çıkarsamaktadır. İşte, bu özellik, Hegel diyalektiğinin, oluşum kavramını belirleyen *İLK EVRENSEL ÖZELLİK*'tir.

**TABLO : DÜŞÜNCENİN OLUŞUM'un TEMELİNE KONMASI.**

- 1) DÜŞÜNCE  $\supset$  EVRENSEL US
- 2) EVREN-DOĞA-İNSAN VARLIĞI ÜÇLÜSÜ'nün BİR BÜTÜN OLARAK BİLEŞİMİ.
- 3) MANTIK BİLİMİ  $\supset$  DÜŞÜNCE  $\supset$  EVRENSEL US
- 4) DÜŞÜNCE  $\equiv$  İDE
- 5) [İDE  $\supset$  (EVREN & DOĞA & İNSAN VARLIĞI)]  $\supset$  EVRENSEL US
- 6) {[İDE  $\supset$  (EVREN & DOĞA & İNSAN VARLIĞI)]  $\supset$  EVRENSEL US}  $\supset$  MANTIK BİLİMİ ve YASALARI
- 7) (MANTIK BİLİMİ ve YASALARI)  $\supset$  [İDE  $\supset$  (BELİRLENİMLER & YASALAR)]
- 8) (MANTIK BİLİMİ ve YASALARI)  $\supset$  [(MANTIKSAL ZAMAN & MANTIKSAL MEKAN) & (YOK-VARLIK-HİÇLİK-VAROLMAYAN)]

9) (MANTIK BİLİMİ)  $\supset$  (MANTIKSAL ZAMAN & MANTIKSAL MEKAN)

10) (MANTIK BİLİMİ)  $\supset$  (YOK-VARLIK)

11) YOK-VARLIK  $\supset$  (OLUŞ & VARLIK)

12) (MANTIK BİLİMİ)  $\supset$  (YOK-VARLIK & OLUŞ & VARLIK)

13) YOK-VARLIK  $\supseteq$  İLK NEDEN

14) YOK-VARLIK  $\supseteq$  İLK KATEGORİ

15) (MANTIK BİLİMİ)  $\supset$  (KATEGORİLER & KAVRAMLAR)

Hegel, düşüncüyü "İDE" olarak, evrensel oluşumun, yani EVREN-DOĞA-İN-SAN VARLIĞI bileşiminin temeline yerleştirirken ve maddesel dünyayı İde'den türetirken, Platon'un bilgi kuramının (epistemolojisi'nin) etkisinde kalmıştır: Platon'dan, önce, Eleali'lar, görünüşle gerçeklik, duyu ile us arasında bir ayırım yapmışlardı. (GÖRÜNÜŞ  $\neq$  GERÇEKLİK & DUYU  $\neq$  US). Protagoras ile birlikte, bu öğretiyi çürütülmeye çalışıldı. Yani, Protagoras'a gelinceye dek geçerli kalan bu öğretiyi, bu kez, "bana doğru görünen bana göre doğrudur, sana doğru görünen sana göre doğrudur" savlarıyla yadsındı. Başka bir deyişle, görünen şey ile gerçeklik arasında bir özdeşlik, bir aynı şey olma niteliği oluşturuldu. Ve böylece de, bana görünen şey gerçekliktir denilerek, görünenin dışında, başka bir gerçeklik aranmadı. Görünüşle gerçeklik aynı şey olarak kabul edilmiş oldu. Buradan da duyuların bize gösterdikleri şey'in, bir görünüş olduğu bilindiğine göre, duyuların, bize sağladıkları veriler sonucu da, doğru ve gerçeklik olmalıdır gibi bir sav ileri sürüldü. Çünkü, bu sava göre, duyularımın algıladığım şey, bu duyu verilerini usumun süzgecinden geçirdikten sonra, bana doğru görünen şey kadar doğrudur. Bu nedenle de, yine bu sava göre, us, gerçeklik'e ilişkin bilgimize bir şey katmamaktadır. Demek ki, "Bilgi", duyu algısından başka bir şey değildir. Sonuçta da, görünüşle gerçeklik arasındaki ayırım ortadan kalktığı sürece, duyu ile us arasındaki ayırım da, buna bağlı olarak ortadan kalkacaktır. Yani, görünüş ile gerçeklik ve duyu ile us özdeşlikleri elde edilecektir. Bu olgu da, birer özellik olarak belirlenecektir. Ayrıca, bu ayrımların ortadan kaldırılmasıyla birlikte, ve özdeşliklerin oluşturulmasıyla, bize, "Bilgi"nin bir tanımının verildiğini görüyoruz. (GÖRÜNÜŞ = GERÇEKLİK & DUYU = US).<sup>97</sup>

İşte buna karşın Platon, bu öğretilerde, tüm değerlerin yadsınmasını bularak, duyusun çözülmesi (analizi) işine girişti. Duyumların, bize, gerçek bilgiyi sağlamadıklarını, ayrıca, herhangi bir çeşitten bir bilinçlilik sağlamadıklarının da söz konusu olmayacağını savundu. Çünkü, duyumda, ancak, bilgi verilerinin, bir karşılaştırma sonucu, bize ulaşabileceklerini belirledi. Örneğin, sıcaklığın etkisinde, "Isındım" nitelemesi, fiziksel duyuların dışında, "ortak yanı olmayan" bilgi organlarının varlığını zorunlu kılar. "Isındım" dediğimizde, ayrıca, bir anılsal işlem de söz konusudur. Çünkü, bu nitelemeyi belirtirken, söylemek ve düşünmek olgularından dolayı, bir önerme biçimine sokmaktayız anlatımımızı; "Ama sıcaklığı duyanın beden olduğunu nereden biliyorum? Ve duyduğu şeyin sıcaklık olduğunu nereden biliyorum?"<sup>98</sup> Bu bilgi, benzerlerini, daha önceden görmemden dolayı, ben'de bir bilgi sonucu vermektedir. Bu da, gerçekte, benim, duyumlarla karşılaştırmam ve karşıt kılmamdan başka bir şey değildir.

İşte, bu gerçek'ten, bir başka gerçek'e geçerek, kavramların duyu yoluyla algılanmadıklarını görüyoruz. Çünkü, us'umuz, gerçekleri çözümlemede ve onları algılamada, bir sınıflama işlemine koyulmaktadır. Bu nedenle, "sıcaklık" ve "ısınmak" bir sınıf nesneyi biraraya toplayarak, bir sınıflamayı oluşturmaktadır. Bu, gerçekleri dile getiren dil'in yapısında da böyledir. Çünkü, her dil'de, her sözcük, bir kavramı belirterek, kavramların, dil'de de içerildiğini göstermiş oluyor böylece bize. Örneğin "Bu", "dır" birer kavramdırlar. Çünkü onlar, ilişkileri içerirler. Bu da, tüm bilginin ya da bilginin tümünün kavramsal olduğunu göstermektedir. Demek ki, Platon'a göre, kavramlar, duyuyla algılanamazlar, tam tersine, onlar anlığın karşılaştırma, karşıtlamave sınıflandırmasının bir sonucudurlar. Başka bir deyişle, kavramları, ancak anlık yaratmaktadır. Buradan da, nesnenin bilgisi kendi yapısında içermemekte, o dışarıdan nesneye uygulanmaktadır, savı ortaya çıkmaktadır. Bu savın da nedeni, Platon'a göre basittir: İdealar Kuramı'na göre, –Hegel de bu noktayı, *Felsefe Tarihi Dersleri* 'nde Platon'la ilgili olarak belirtmektedir– evrensel kavramların arılığını, duyulur sezgi, hiç bir zaman bize vermez; "...çünkü duyulur sezgi bize hiç bir şeyi, o şeyin kendinde olduğu gibi, arı olarak göstermez..."<sup>99</sup> Bu nedenledir ki, beden ile ruh birbirlerinden ayrı tutulurlar. Çünkü Platon'a göre, beden ruhu engellemektedir, gerçeği bulmada. İşte, bunun için de, duyuların bizi, gerçek varlığa götürmedikleri vurgulanmaktadır. Böylece de, bu ayırımın sonucunda, Platon'un İdealar Kuram'ı oluşmaktadır. Çünkü, bir nesneye ilişkin bilgiyi, biz, ancak, o nesneye uygulanan kavramlar çerçevesinde bilebilmekteyiz. Aksi halde kavramlar dışında bir bilgiye sahip olamayız. KAVRAM ise, belirli bir şey değildir. Genel çapta bir sınıfı oluşturur. Kısacası, o, bir "evrensel"dir.

Demek ki, biz, her bir şeyi, bu evrenseller aracılığıyla bilebilmekteyiz ve algılayabilmekteyiz. Evrenseller de, nesneler gibi, benim anlığımın dışında ve anlığımdan bağımsız bir biçimde varolan, nesnel bir varoluş içeren şeyler'dir. İşte Platon, bu nesnel evrenselleri "İdea" adı altında belirlemektedir. Ve ayrıca, evrenseller dışında gerçek olan bir şey bulamıyoruz. Gerçekte, böyle bir sav, maddenin olmadığını mı dile getirmek istiyor?. Öyle olduğunu sanmak, yersiz ve gülünç bir durum olur. Çünkü, Platon, maddesel dünyayı, dış gerçeği yadsımıyor, ama onu, aynen Hegel'de olduğu gibi düşünceden –İdealar'dan– İdealar Kuramı-çıkarsıyor. Bunun nedeni de oldukça basittir; çünkü, evrenseller, Platon'a göre, gerçek ve nesnel olan'dır. Ve onların dışında ise, bu tür bir niteliği, herhangi bir başka şey içermez. Ayrıca, duyu nesnesinde gerçek olan da, yine evrensellerdir. Burada, usumuza bir soru geliyor; evrensellerin bilgisi nereden gelmektedir? Bu sorunun yanıtı ancak şu olacaktır: Onlara ilişkin bilgi, bize doğrudan doğruya us'tan gelmektedir. Çünkü, onların kaynakları us'un kendisidir. Böylece, kavramlar da, soyutlama yoluyla, usavurma ile elde edilmektedir. İşte, Platon'da gördüğümüz bu işlemin aynısını Hegel felsefesinde de buluyoruz. Çünkü, Hegel'e göre de, gerçek olan, evrensel'dir: "...İde, sadece, genel anlamda Gerçek Varlık, Kavramla gerçekliğin birliği demek değildir, aynı zamanda daha belirli bir anlamda, öznel kavramla nesnelliğin birliği de demektir. Nitekim, daha kavram olarak kavram bile kendi kendisiyle gerçekliğin özdeşliğidir;..."<sup>100</sup> Demek ki hem Platon ve hem de Hegel'e göre, "Varlık", sonuç olarak şu belirlemeyle dile getirilmektedir: Varlık, "sadece İde ne ise odur". Böylece, her iki filozofta da, "Varlık" ve "İde" arasında evrensel özellikte bir özdeşlik kurulmuş oluyor. Çünkü, her iki felsefe için de, "İde", sonsuz ve ölümsüz olandır. Platon'da da, bu görüşü aynen bulmuştuk.

Usavurma işlemine gelince; bu işlem, mantıksal bir eylemdir. Ama, bir "eylem" olarak, "İde"yi ortaya çıkarmayı kendine amaç edinmektedir. Bu nedenle de, "...Ey-

lemin ne olduğunu bilmek gerekir: Öznenin, özne olarak, tikel ereklere ulaşmak için kendi içerdiği etkinliktir eylem. Tüm bu erekler, İde'yi ortaya çıkarma işleminde birer araç olarak vardılar; çünkü, salt güç, o'dur'.<sup>101</sup> Ayrıca, bu 'tikel erekler', düşünce ve eylem sürecinde, yani, Tarih'te, İde'yi yaratarak, başka bir biçim altında, bu kez Tarih'in yasasını oluştururlar. Çünkü Hegel'e göre Tarih, "İde'nin sonsuz boyutlarda varoluşunun canlı ve somut bir evrensel kanıtıdır: "Uzay" "cosmos" olarak, ussal oluşun bir modeli değildir, Platon'un düşündüğü gibi, ne de Giordano Bruno'nun yücelttiği sonsuz gibi: "Evet, bütün güneş dizgesi sonlu bir şey'dir.. yalnızca, tin, gerçek sonsuzluğu ifade eder."<sup>102</sup> Burada, açıkça gördüğümüz gibi, tüm "sonsuzluk" kavramı, "tin" kavramıyla iç içe düşünülmekte ve gerçek varlık olarak ta, kavramın ("le Concept") kendisi, "İde'nin tin olarak kanıtını bize yansıtan bir ussal belirleme olarak kabul edilmektedir. Hegel, böylece, "evrenseller'e, Platon'un görüşünden ayrı olarak, bir de süreç, yani tarihsellik kazandırmaktadır. Başka bir deyişle, "Varlık", evrensel ve tarihsel bir varlık olarak betimlenmektedir, Hegel felsefesinde.

Demek ki, Platon ve Hegel'de, ortak bir özellik ile karşılaşırız. Her ikisinde de "Her şeyin temeli olan ve dünyayı kendi içinden üreten mutlak ve nihali varlık evrenseldir."<sup>103</sup> Yalnız, bu "evrensel", Platon felsefesinde, "İdealar"ın, dünyayı üreten varlıklar olarak belirlenmelerini sağlayan ve bu nedenle de, bu duruma ilişkin bir kanıt oluşturan bir özelliktir. Ve böylece de, tüm görünüş, varolan her şey, bütün evren, bir bütün oluşturarak, evrenselden çıkmaktadır. Buna karşın, oysa, bütün evren, tüm görünüş Hegel'de, "İde'nin, kendi kendine ve kendisi tarafından bir açılımı sonucu oluşurken, yalnızca, bir çıkarsama olarak kalmıyor, tam tersine, gerçekliğin kendisini de yansıtıyor. Ve yine buna karşın, Platon'da, hiç bir zaman görünüş, gerçekliği yansıtmamaktadır. İşte bu durum, her iki felsefe arasında bulunan önemli bir ayrımdır; her ikisinde de, tüm gerçeğin, İdea'dan yada İde'den çıkarsanmasına karşın. Ve yine, her ikisinde de, bu kez evren, sürekli olarak, Tanrı'nın kendisini ortaya koyuşu olarak düşünülmektedir; demek ki, "evrensel", dünyanın salt temeli olarak belirlenmektedir, bu filozoflar için. Buna karşın, maddesel dünya da, bu "evrenseller"ın birer kopyasıdır, Platon'a göre. Hegel'de ise bu maddesel dünyanın bir kopya olmadığı görülüyor; bunun tam tersine, İde'nin bir başka evriminin salt ve samut bir gerçeği olarak yansıtmaktadır, o. İşte bu nedenle, Platon'da, madde, "yok-varlık", yani bir "hiç" olarak betimlenirken, o, bu kez, Hegel'de, somut bir biçimde ve bir salt yapı olarak varolan şey olarak belirlenir. Çünkü, madde, "İde'nin bir evrimidir. Ayrıca Hegel, kendi dizgesinde, Platon'un İdealar Kuramı'nın içerdiği evrensel ve maddesel arasındaki bağlantılarda ortaya çıkan çelişkileri çözerek ve çözümleyerek, bir sonuca ulaştırır. Ve böylece de, Platon'un İdealar ve dış görünüş arasında kuramadığı diyalektik zorunlu bağlantıyı kurar. Ayrıca, bu iki evren —yani, ussal olarak algılanabilen dünya ve duyumsal olarak algılanabilen dünya— arasındaki, Platon tarafından yerleştirilen kesin ayrımı kaldırıp atar. Buradan da ortaya, Platon'un yadsımış olduğu ve Hegel'in savunduğu "Varlıkla Yokluğun Birliği" çıkar.

Bu birlik ise, "soyut varoluşlar"dan çıkarsanan belirlenimlerin, dogmatik metafizik çerçevede, gerçeği oluşturmalarını ve "salt'ın yüklemelerini" doğurmalarını yadsımaktadır. "Dogmatik metafizik", "Bu öğreti, düşüncenin belirlenimini, şeylerin özsel belirlenimlerini oluşturur diye kabul eder. Varolan şeyin ancak düşünceyle bilindiği varsayımından hareket etmekle bu öğreti, eleştirici felsefenin görüş tarzını aşar. Ama, 1) soyut varoluşlarında ele alınan bu belirlenimler, gerçek bir değer taşıyan ve mutlakın yüklemelerini meydana getirebilen şeylermiş gibi görünürler. Böylece genel olarak

metafizik, mutlaka birtakım yüklemeler yüklemekle mutlakın bilgisine varılabileceğini önceden varsayar, ama ne anlığın belirlenimlerinin nasıl bir içerik ve değer taşıdığını, ne de hangi biçime göre mutlakın bu yüklemelerini olurlamak gerektiğini araştırılmaz..."<sup>104</sup> Bu alıntı bize, "düşüncenin belirlenimleri" ile "şeylerin belirlenimleri" arasında kurulan metafizik bağı göstererek, şeylerin salt belirlenimlerini, düşüncenin belirlenimlerinden soyutlayarak elde etme işleminin bilimsel açıdan yanlışlıklara yol açacağına, işaret ediyor. Bu vurgulama —bu işaret— aynı zamanda, bu tür bir bağı kurulmasıyla birlikte, bu bağı kuran anlığın önemi ve içeriği için de geçerlidir. Çünkü, Hegel'e göre, böyle bir bağı, ancak anlık oluşturabileceğine göre, bu kez, anlığın belirlenimlerinin yapısının incelenmesi ve değerlerinin araştırılması gerekmektedir. Üstelik bu, mantıksal bir zorunluluktur. Ancak, anlığın belirlenimlerinin yapısının incelenmesi ve değerlerinin araştırılması gerekmektedir. Üstelik bu, mantıksal bir zorunluluktur. Ancak, anlığın belirlenimlerinin yapısı aydınlatıldıktan sonra, bu bağı oluşturulma nedenleri ve bilgi edinme biçimleri ortaya çıkarılabilir. Hegel, bu sözleri ve açıklamalarıyla, Kant'ı eleştirmektedir aslında. Bununla birlikte, bu tür bir eleştiri, Platon'un, İdealar'ından dış gerçeği oluştururken, anlığın bu önemli işlevini incelemeksizin ve göstermeksizin, böyle bir çıkarsama işlemine koyulması için de geçerlidir.

Çünkü, Hegel, "İde" ile "Varlık" arasında bir bağ kurarken, bunu, ne Platon düşüncesindeki gibi, ne de Dogmatik Metafizik'in yapısındaki gibi, gerçekleştirmemekte, buna karşın, diyalektik bir oluşum ile bu bağı belirlemektedir. Ayrıca, bu bağ, daha önceki kuramlarda olduğu gibi, "dolayimsız" ve "ilksel bir bağlantı" gibi gözükmektedir. Oysa, bu bağı yapısı incelendiğinde, kendi içinde dolayımı içeren bir nitelik göstermektedir: Çünkü, "Bu bağlantı en sıradan şeylerde de, örneğin varoluşta (yaşamda) görülebilir. Gerçekten de dolaysız varoluş bir dolayımından ayrılmaz haldedir. Tohumlar ve ana baba, doğurdukları ürünlere ve çocuklara oranla ilksel ve dolaysız durumdadırlar. Ama tohumlar ve ana baba da doğurulmuştur; varoluşlarına yol açılmış olan dolayım hesaba katılmazsa, çocuklar da, varolduklarına göre, dolaysız bir halde bulunurlar. Benim şu anda Berlin'de oluşum, dolaysız bir olgudur, ama ancak bir yolculuk dolayısıyla burada bulunmaktayım, vb..."<sup>105</sup> Hegel, doğum ve yolculuk gibi, somut örneklerle dayanarak, dolayımlı bağlantıyı dile getirdikten sonra, bu kez, "dolaysız varoluş"un dolayımı nasıl içerdiğini göstererek, "birbirlerini karşılıklı olarak gerekli kılan" bir zorunluluğu açıklıyor. Bu konuda, şöyle yazıyor filozof: "Yukarıda söz konusu edilen öznel ideden varlığa geçiş dolaysız bilgi kuramının temel ilkesidir. Bu kurama göre, ide ile varlık arasında, bir dolayımın ürünü olmayan, özsel ve ilksel bir bağlantı vardır. İlk bakışta, buradan ampirik ve fenomensel bir bağlantının söz konusu olmadığı görülür. Ama bu bağlantıyı kendi başına ele alırsak, onda bir dolayım, hem de gerçek bir dolayım buluruz, yani birbirlerine dışsal ve yabancı olan terimleri değil, birbirlerini karşılıklı olarak gerekli kılan ve çağıran terimleri birleştiren bir dolayım buluruz."<sup>106</sup> Eğer, bu bağlantının "dolayımlı" ("mediat") bir niteliğe sahip olduğunu kabul edersek, ayrıca ve üstelik, bu bağlantının dolayımından ötürü, "birbirlerini karşılıklı olarak gerekli kılan ve çağıran" terimleri birleştiren bir bağ olduğunu göz önünde bulundursak, "İde" ile Nesne, yani, "İde" ile dış görünüş, "Yok-Varlık" ile "Varlık", "Evrensel" ile Nesne, "Kavram" ile Evren bu bağla ilişkide olmuş olacaktır. Böylece, bu durumda, biz, karşılıklı olarak birbirlerini gerekli kılan öğelerin birliğini ortaya çıkarmış olmaktadır. Bu da, Birlik Kuramı'nın, diyalektik bir yasaya dayandığını kanıtlar. İşte, bu "dolayım" sayesinde, Platon ve Kant'ın, görünüş (nesneler dünyası) ile İde'ler dünyası arasına koydukları salt ayırım ortadan kalkmış olmaktadır. Çünkü, ussal dünya ile



duyumsal dünya, saltık bir biçimde birbirlerinden soyutlanmış birer dünya olamazlar; onların aralarında diyalektik bir ilişki vardır. Bu nedenle de, "Yok-Varlık" ve "Varlık" ta, birbirlerinden salt bir biçimde kopuk değildirler.

Açık bir biçimde görüldüğü gibi, ortaya sergilenen bu savlarda, bilginin diyalektiğiyle karşılaşırız: Çünkü, görünüş ile özün yapısını oluşturan "anlar"ın arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulmakta, bu nedenle de, görünüş ve özün bir bütün içinde, o "Bütün"ün "anları" olmaları söz konusu olmaktadır. Ve bu tür bir ilişkiden ötürü de, varlık, görünüş ve özün bir bütün halinde belirlenmeleri durumunu yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, bu "Bütün" ve "Varlık", artık, aynı ve tek bir şey olmaktadır. İşte, bu bağlantıya ilişkin açıklamayı ve belirlemeyi Hegel'de şu ifade altında buluyoruz: "Demek ki, görünüş, dolaysız bir önceden – varsayma kapsar, öz karşısında bağımsız bir görünüm kapsar... Görünüşün anları... özün kendisinin anlarıdır; özün içinde varlığın bir görünüşü, ya da varlığın içinde özün bir görünüşü yoktur; özün içindeki görünüş bir başka'nın görünüşü değil, kendinde görünüştür, özün kendisinin görünüşüdür. Görünüş varlık açısından (in der Bestimmtheit) özün kendisidir. Özün bir görünüşe sahip olmasını sağlayan şey, onun kendi kendinde belirlenmiş ve böylelikle kendi mutlak birliğinden ayrılmış olmasıdır..."<sup>107</sup> Demek ki, "Varlık"ın ve "Öz"ün, kendilerine özgü, birbirlerinden soyutlanmış, ayrı ayrı algılanan, ya da gerçekte ayrı ayrı varolagelen birer varoluşları yoktur. Bunun yanı sıra, salt bir biçimde, varlığın ve özün, görünüş içinde bütünleştiklerini anlıyoruz. İşte, bu bütünleşme olgusu içinde ve sonucunda, "varlığın görünüşü", "özün kendisinin görünüşü" olarak belirleniyor. Ve böylece de, "öz" ile "görünüş", "varlık" ile "öz" ve "varlık" ile "görünüş" birbirlerinden soyutlanmayacak öğeleri ve gerçekleri oluşturuyorlar.

**TABLO : GÖRÜNÜŞ - ÖZ - VARLIK arasındaki diyalektik bağlantı.**

- I) (GÖRÜNÜŞ'ün ANLARI)  $\subset$  (ÖZ'ün Kendisinin ANLARI)  
 ("Apparence" "Moments")  $\supset$  ("Essence" "Moments")
- II) (ÖZ'ün İçindeki GÖRÜNÜŞ)  $\Leftrightarrow$  (ÖZ'ün Kendisinin GÖRÜNÜŞÜ)  
 $\vee$   
 (KENDİN'DE-GÖRÜNÜŞ)

Hegel, Elealılar'ın ve Platon'un, "Varlık"ı belirlerlerken, görünüş ve öz arasındaki ayrımlarda, içine düştükleri yanılgıdan, varlığın bu öğelerini, birbirlerinden, salt bir ayırım uygulamaksızın, ayırarak ve birleştirerek çıkmaktadır. Çünkü, kendi dizgesinin diyalektik yapısına göre, diyalektik olan bu bağlar, aynı anda hem ayırıcı ve hem de birleştirici bir görev yüklenmekte ve bu işlevi de gerçekleştirmektedirler. İşte bu nedenle de, bilginin devimi, ileri ve geri sıçramaları ve yürüyüşleri gerektirmektedir. Ve "Somut"un bilgisine ulaşma da böyle bir süreçten geçmeye bağlıdır. Çünkü, "Somut"u tümmüyle tanıyıp bilebilmemiz, varlığı tanıyıp bilebilmemize bağlıdır mantıksal olarak. Bu bilgiye ulaşma ise, derece derece ilerlemeye bağlıdır bilim alanında. Böyle bir ilerleme, çelişkili anlamlar içeren "Evrenseller"ın aydınlatılmasına bağlıdır.

e) Dış Nesnel Gerçeklik'i anlamak ve İnsan Varlığı'nın Tarihi'ni elde etmek olgusu :

"Evrenseller"ı aydınlatma olgusu ise, bir sonuç olarak, bize, "Somut"u doluluğu içinde verecek, mantıksal bir dizgenin gerçekleşmesine ve çözümlenmesine dayanmaktadır.

Bu da, sonsuz bir sayıda, evrensel kavramlar, yasalar ve "kategoriler" (usavurmalar) toplamından başka bir şey değildir. Ve böylece, ortaya, İnsan Varlığı'nın Tarihi ve onun oluşturduğu Tarih çıkmaktadır. Yalnız, bu Tarih içinde, evrimlerin doğmasını simgeleyen ve evrimler arası geçişleri gösteren "düğüm noktaları" bulunmaktadır. İşte, bu "düğüm noktaları" varlık ve yok-varlık'ın birbirlerine dönüşümleri sonucu, belli bir varlık" ve "Yok-Varlık"ın, karşıtların birliği olarak birleştiklerini görüyoruz. Bu da, bize, diyalektik geçitlerin varlığını göstermektedir. Ve yine, işte bu nedenle Hegel, karşıtların birliği ilkesini kabul edip, ona, tarihsel bir nitelik kazandırdıktan sonra, diyalektiğin, Elealılar ve Platon felsefelerindeki gibi öznel, ya da, Sofistler'deki – Protagoras – gibi "sofistik" bir diyalektik görünüm altında evrensellik kazanamayacağını, tam tersine, onun, tarihsellik kazanarak nesnel bir diyalektik durumuna dönüşmek zorunluluğu içereceğini ve evrensellik kazanacağını belirtiyor. Çünkü Hegel'e göre, karşıtların birleşimini sağlayamayan ve belli bir birliğe ulaşamayan diyalektik ancak, "boş bir diyalektik"tir. Şöyle ki: "Her şeyin "bir" olduğunu bütün her "şey" hakkında söyleriz: "Bu, bir'dir; ve biz bununla onda aynı zamanda çokluğu, birçok parçayı ve özelliği de gösteririz." oysa, burada söylenmek istenen şudur asıl; "bu, bambaşka bir bakımdan bir'dir ve çok'tur": biraraya koymayız bu düşünceleri. Böylece, tasarım ve konuşma durmaksızın birbirlerine gider gelirler. Bilincin düzenlediği bu gidiş geliş, aynı zamanda, karşıtları birleştirmeyen ve birliğe ulaşamayan boş diyalektiktir."<sup>108</sup> Hegel, bu yargısında haklıdır; çünkü, amaç, diyalektiğin bize sağladığı nesnel yandır. Yani, bu nesnel yan. karşıtları birleştiren ve bir birliğe ulaştıran bilincin, yine kendisinin yarattığı Tarih sahnesindeki evrimleridir. Oysa, Platon diyalektiğinin, böyle bir tarihsel – bilinçsel yanının bulunduğunu söyleyemeyiz burada. Buna karşın, Hegel'in de belirttiği gibi, bilincin görevi ve kendine amaç olarak belirlediği, ancak budur. İşte, o zaman, diyalektik, boş bir diyalektik olmaktan kurtulup, "Yok-Varlık" ile "Varlık", "Bir" ile "çok"u içeren ve bunların bir "Bütün"ün parçalarını oluşturduklarını gösteren bir diyalektik olur. Çünkü, bu parçaların, "Bütün" ile bağlantıları, mantıksal bir zorunluluktur.

Böylece, karşıtların birleşiminin ve bir birliğe ulaşmalarının, nesnel bir diyalektiği oluşturmada, evrensel önemi, Hegel felsefesi tarafından ortaya çıkarılmış bulunuyor. Bu saptamadan sonra sorun, yine bu nesnel diyalektiği oluşturma açısından, bu kez, "aynı" ve "başka"nın ayrılığı ve özdeşliği konusunda toplanmaktadır. Çünkü, eğer, "başka"nın aynı ya da "aynı"nın başka olduğu gösterilebilirse, diyalektik, nesnel olma niteliğini daha çok içermiş olacaktır. İşte bu nedene bağlı olarak, nesnel diyalektik, bu sorunu bir sorunsal olarak çözümlemeye zorunlu kılınmaktadır. Çünkü, "Güç ve doğru olan" da, bunun, diyalektiğin bir sorunsalı olarak saydamlaştırılmasıdır. Çünkü, böylece, nesnel diyalektiğin kendine özgü çözümlemeleriyle, diyalektiğin "boş bir diyalektik" olmadığı kanısına varılacaktır. İşte, salt bu nedenle, Hegel, Platon'un *Sofist* ve *Parmenides* adlı diyaloglarında, bu sorunun, nesnel diyalektik'in belirlenmesi açısından çözümlenmeye çalışıldığını, *Felsefe Tarihi Dersleri*'inde dile getirmektedir; çünkü, Platon'a göre, "Güç ve doğru olan, başka'nın aynı ve aynı'nın da başka olduğunu ve işin aslında bunun bir tek ve aynı bakımdan böyle olduğunu gösterebilmektir."<sup>109</sup> Bu alıntıda da açıkça görülüyor ki, bu sorunsalda, özdeşlik ve ayırım (ayrılık) ilkeleri aydınlatılmaya çalışılıyor.

Çünkü, Hegel, bu ilkeleri, düşüncenin "ilk yasaları" olarak algılamakta ve böylece de, düşüncenin belirlenimlerini ve tanımlamalarını gerçekleştirirken, bu yasaları temele yerleştirdiğini savunmaktadır. Ayrıca, filozof, özdeşlik yasasının, özdeşliği, "boş özdeşlik" kavramından ayrı bir durum içinde belirlediğini de vurgulamaktadır. Bunun ne-

deni de, açık bir biçimde ortaya koymaktadır: Çünkü, onlar, Mantık Bilimi'nin yasalarının evrensel yasalarıdır ve Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlüsünün oluşturduğu dizgenin açıklanması ve algılanması, ancak bu yasalar aracılığıyla gerçekleşmektedir: "Burada, özdeşliği, sık sık düşüncenin ilk yasası diye sözü edilen özdeşlik ilkesi olarak daha yakından inceleyeceğim", diyor Hegel ve şöyle sürdürüyor açıklamasını; "... A = A halindeki olumlu biçimiyle bu ilke, her şeyden önce boş totolojinin ifadesinden ibarettir. Şu halde, bu mantık yasasının içeriksiz olduğu ve bizi daha ileriye götürmediği haklı olarak dikkate çarpmıştır. İşte bu mantık yasasına salt hakikat gözüyle bakan ve özdeşliğin fark demek olmadığını, ikisinin farklı olduğunu söyleyip duranların sıkı sıkıya bağlı kaldıkları boş özdeşlik budur. Bunlar, özdeşliğin bir fark olduğunu kendi dilleriyle söylediklerinin farkında değillerdir; çünkü özdeşliğin farktan farklı olduğunu söylemektedirler; ve bunu, özdeşliğin tabiatı diye kabul etmek gerektiğine göre, böylece, özdeşliğin dışsal olarak değil, kendi içinde farklı olduğu, tabiatının bu olduğu anlamı içerilmektedir."<sup>110</sup> Bu alıntıda da açıkça görüldüğü gibi, Hegel, burada, Aristoteles mantığının getirdiği, dural özdeşlik ilkesini eleştirmektedir.

Çünkü, bu özdeşlik ilkesi, durallığının sonucu, "Varlık" ve "Yok-Varlık", "Bir" ve "Çok" arasındaki diyalektik bağlantıyı salt bir biçimde yadsımaktadır. Bunun yankılarını, Kant'ın *Saf Us'un Eleştirisi* adlı yapıtında da bulmaktayız: Böylece, "Şey" ("Fenomen") ile "Kendinde-Şey" ("Numen") salt ayrımı yapılmakta ve bilgimiz de, bu ayrıma göre oluşturulmaktadır.<sup>111</sup> İşte, Hegel, bu noktayı eleştirmektedir şu sözleriyle: "Eleştirel felsefe, bilgide ve tasarım yetisinin ediminde anlığın kavramlarının ne değer taşıdığını araştırır; düşüncenin belirlenimlerini –bunların içeriği ve karşılıklı ilişkilerinin ne olduğunu araştırmadan– öznel ve nesnel değerlerinin karşıtlığı açısından inceler. Bu karşıtlığı önce yalnızca deney alanındaki öğelerin farklılığına dayandırır. Nesnel öğeyi meydana getiren şey, bu felsefeye göre tümellik ve zorunluluktur, yani düşüncenin kendi ilkel belirlenimleridir. Ama bu karşıtlığı büyültmeye varır; bütün öğeleri, hem öznel öğeyi, hem de nesnel öğeyi özne toplar ve öznenin karşısında sadece kendinde şey'i bırakır."<sup>112</sup> Hegel'in, "Eleştirel Felsefe'de, eleştirdiği noktalarından biri, demek ki, bu felsefenin, "Kendinde-Şey" ile "Özne'yi birbirlerinden tümüyle soyutlamasıdır. Soyutlamanın doğduğu kaynak ise, nesnel ve öznel ögenin yalnızca özne'de kapsanmış olmasıdır. Ayrıca, karşıtlığın, öznel ve nesnel değerlerin karşıtlığına dayandırılması, dikkat çekici bir özelliktir. Bunun yanı sıra, değerlerin karşıtlığı olgusunu da, bu felsefe, deney alanının kapsamında bulunan öğelerin içerdikleri ayrılıklara dayandırmaktadır. İşte bu nedenle de, nesnellik niteliğini, düşüncenin belirlenimlerinin bir sonucu sayarak, nesnellik olgusunu maddesel dünyadan, saltık bir biçim altında soyutlamaktadır. Opsa, düşüncenin, nesnellik niteliğini doğurabilmesi, tek başına oluşmuş olan soyutlanmış bir olgu olamaz. Çünkü, bunun tam tersine, bu soyutlamanın dışında bir olgudur, nesnelleşme olgusu. Bu nedenle de, o zaman, özne ile düşünce arasında salt bir bağın varlığı söz konusu olmaktadır. Çünkü, "düşüncenin saf biçimleri", kendilerine özgün "nesnel uygulamaları" ile birlikte, kaçınılmaz bir biçimde, "öznenin etkinliğinin birer ürünüdür"ler aynı zamanda. İşte, böyle bir görüş sonucunda, düşünce ile özne, düşünce ile dış maddesel dünya, özne ile evren arasında, kendiliğinden bir bağın varlığı söz konusudur. Durum böyle olunca, özne'nin ve "Kendinde-Şey" in, birbirlerinden soyutlanmaları olanaksızdır. Ayrıca, Kant'ın yaptığı gibi, böyle bir soyutlamayı kesin bir soyutlama işlemi ve olgusu olarak görürsek, bilgiyi dondurmuş ve dural bir durum içinde varolmaya itmiş oluruz. İşte bu nedenle de, "fenomen" (olgu-şey) ile "numen" (Kendinde-Şey) arasındaki varolan bağlantıyı kabul edip, dış

dünya ile düşüncenin belirlenimlerini birbirlerinden saltık bir biçimde ayırmamalıyız.

Engels, *Doğanın Diyalektiği* adlı yapıtında, Kant'ın, bu tür bir ayırım yapmasını, Hegel'in haklı olarak eleştirdiğini vurgulayarak, "görüntüyle görüneni, kavramla kavranılanı, bizim için -şey'le "kendinde-şey"i birbirlerinden ilke olarak "ayıran işleme ve felsefeler kesinlikle karşı çıkar. Çünkü, bir ilke olarak ele alınan, "dış görüntü ile kendinde-şey arasında"ki ayırımın hiçbir türünü kabul etmeyerek, gerçekte, böyle bir ayırımın varolamayacağını da belirtir. Ayrıca, Engels'e göre, Kant'ın eleştirel felsefesinde, bilginin durallığı ve bilinemezlik kuramı, işte bu ayırma olgusundan kaynaklanmaktadır; bunun en önemli kanıtı da, Kant'ın kendi felsefesindeki, kategorilerin dondurulmuş olması ve onların değişmezliğidir.<sup>113</sup> Buna karşın, Kant, yalnızca, böyle bir ayırım koyarak kategorileri dondurmakla ve değişmez kılmakla kalmamış, buna karşın, bu kez, bu yaptığının tam tersine, kategorileri evrensel çapta belirleyerek, dikkatleri, diyalektik ve "kendinde ve kendi için düşünce"nin kategorilerinin incelenmesi üzerine çekmiştir. İşte, bu dikkatleri çekme olgusu, Hegel'e göre, Kant'ın onurlandırılmasını gerektiren bir özelliktir. Nedeni de, şudur, bu özelliğin: Çünkü, o, düşünce ve kavramın evrensel işlevini belirlemektedir. Aksi halde, onlarsız, nesnel dünya, yalnızca bir "tasarım" olarak gözükecek ya da yalnızca bir "ad" olarak belirlenecektir. "Düşünce ve kavramın belirlenimleri onlardır ki (kategoriler), nesne onların içindedir, onlar'dır..."<sup>114</sup> Demek ki, Hegel için, düşünce, bu iki ögenin gelişimidir. Ve böylece de Kant, yine Hegel'e göre, "düşüncenin belirlenimlerinin kendi kendilerinde ve kendi kendileri için çözümlenmesi anlatımında", mantığı ve diyalektiği yeni bir oluşum ve "kuruluş" içinde başlatmaktadır. Bu başlatma ise, Kant felsefesinin "sonsuz bir üstünlüğünü" ortaya koymaktadır.

Demek ki, nesne, düşüncenin ve kavramın belirlenimlerinde gerçek niteliklerine sahip olabilmektedir. Çünkü, bu belirlenimler, "gerçek nesne" ve "içerik" olma özelliklerini yansıtmaktadırlar. Nesne, ancak, bu belirlenimlerin sayesinde ve onların içinde "değer taşımak"tır. Ve yalnızca, ancak, böyle bir durumda, "bir nesnenin ya da bir bilginin" yansıttıkları, "yapıları gereği", ya da "dışsal bağlantıları" nedeniyle kendilerini "diyalektik" gösterebilmektedirler. İşte, bu diyalektik gözükmeye, onların bir "kusu-ru" olarak algılanmamalıdır, Hegel'e göre. Çünkü, bunlar, onların yapılarındaki diyalektik aşmaları belirleyen bağlantılardır. Burada, görülüyor ki Hegel, nesnenin diyalektik gözükişünü dile getirirken, aynı zamanda, bütün karşıtlıkların, —örneğin, sonlu ve sonsuz, bireysel ve evrensel gibi,— dış bir bağın işlevi dışında, "kendilerinde ve kendileri için" bulundurdıklarını vurgular. Bu olgu da, kavramların, devingen olduklarını göstermektedir: "Demek ki, sabit diye görülen bütün karşıtlıklar, örneğin sonlu ile sonsuz, tekil'le genel, dışsal bir bağlantı dolayısıyla çelişik değildir; bu karşıtlıklar, tabiatlarının incelenmesinin kanıtladığı üzere, kendinde ve kendi için geçişlerdir."<sup>115</sup> Ayrıca, "çelişiklerin", içinde kapsandıkları ve oluşup ortaya çıktıkları özne ise, kavramların "öz yansıması"nın ("reflexion de soi") bir ürünü olarak gösteriliyor Hegel tarafından. Ve böylece, "gerçek nesne"nin ve "içerikler"in "devingen ruhu"nu, ancak kavramlar aracılığıyla yakalayabiliyor ve yine bu "nesneler"in ve "içerik"lerin diyalektiklerini, bu yol aracılığıyla ortaya çıkarabiliyoruz.

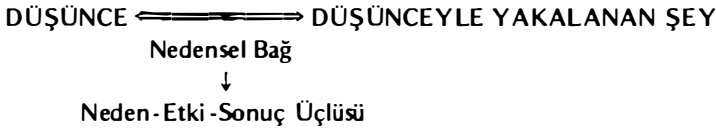
Burada, Hegel'in getirdiği açıklamada, nasıl, dış nesnel dünyanın (maddesel bir dünya olarak) ve insan varlığının çözümlenmesi ve var olmasının, us'un belirlenimlerine indirgenmesine tanık oluyoruz: Yalnız, Hegel, Kant gibi, dış nesnel dünya ile duyumlamız arasındaki bağdan dolayı, us ile bilgi arasına salt bir ayırım koymuyor. Ve bu ne-

denle de Kant'ı eleştiriyor, ama bunun yanı sıra ve buna karşın, o da, maddesel dış nesnel gerçeğin varlığını ve İnsan varlığını, aynen Kant gibi, tümüyle düşüncenin ve kategorilerin belirlenimlerinin varlığına dayandırıyor.<sup>116</sup> Çünkü, filozofun amaç, "kendinde ve kendi için göz önüne alınan "bir ilk evrensel'in ortaya çıkarılmasıdır. Bu da, bir "tümel'in "bir tikel olarak konulmasından" başka bir şey değildir. Böylece, Evren-Doğa-İnsan varlığı, bir tümel olarak bir tikel'in sonucu olmuş olacaktır. Başka bir deyişle, onlar, Hegel dizgesindeki İde'nin açılımlarının gerçekleşip, salt varlığa dönüşmeleridir.

Hegel, Kant felsefesinin, temel ilkesini aşmak istediğinden dolayı, düşüncenin, bu felsefedeki nesnellüğünün yine de "öznel bir nesnellik" olduğunu belirtiyor; çünkü, Kant'ta, temel ilke, düşüncenin kendi kendisini bilebilmesi için, hangi noktaya dek, kendi kendini incelemesi sorunuydu. Ayrıca, düşünceler, Kant'a göre, "genel ve zorunlu belirlenimler olsalar" bile, yine yalnızca bize ait düşüncelerdir ve "kendinde şey'den aşılmaz bir uçurumla" ayrılmaktadırlar. Oysa, buna karşın Hegel, düşüncelerin, yalnızca bizim düşüncelerimiz olmakla kalmayıp, içinde yaşadığımız nesnel dünyanın kendinde yapısını da oluşturmakta olduklarını savunmaktadır.<sup>117</sup> Demek ki Hegel, Kant'ın "düşüncenin belirlenimlerinin kaynağının ben'de" bulunması ve bu nedenle de, Ben'in özne olarak, "tümellik ve zorunluluk belirlenimlerini sağlaması" ve kategorilerin yalnızca bize özgü ve bizde bulunan "öznel ögeler" olarak alınması" savlarını yadsımadır. Çünkü, o, kategorilerin, düşüncenin ürünü olarak, hem bizim belirlenimlerimiz olduklarını ve hem de nesnelerin belirlenimleri olduklarını ileri sürmektedir, bu konudaki Kant öğretisine karşı.<sup>118</sup> Açıkça belirtildiği gibi, Hegel, Kant'ın tam tersine, düşüncemizin yasaları ve içerikleri ile nesnel dünyanın yasaları ve içerikleri arasında diyalektik bir bağlantı kurmakta ve düşüncemizin nesnellüğünü bu bağlantıya göre oluşturmaktadır. Demek ki Hegel, düşüncemizin nesnellliği ile dış nesnellik arasında bir alış-veriş bulunduğunu söyleyerek, bu nedenle de, düşüncemizin ve nesnel gerçeğin kategorilerinin, ortak kategoriler olarak kabul edilmesinin gerekliliğini dile getirmektedir. Böyle bir kabul edişte, düşünceyle, düşünce tarafından algılanan şey arasında nedensel bir bağın bulunduğunu kanıtlar. Nedensel bağ demek, iki olay ve olgu arasındaki, "neden-etki (Sonuç)" ilişkisinin varlığı demektir. Görülüyor ki, böylece Hegel, bu konudaki Kant'ın yanlışısını gidermektedir.

#### TABLO :

<i>KANT'ın YANILGISI :</i>	Kategoriler, yalnızca, bizim düşüncemizin belirlenimleridirler. Ayrıca, onlar, hiçbir zaman, Nesne'nin belirlenimleri değildirler. İşte bu nedenle de, "Saltık'ın Bilgisi"ne ulaşma olanağı yoktur. <i>BİLİNMEZCİLİK, ÖZNELBİLGİCİLİK.</i>
<i>HEGEL'in DÜZELTMESİ :</i>	Kategoriler; aynı zamanda, hem bizim düşüncemizin ve hem de doğrudan doğruya Nesne'nin belirlenimleridirler. İşte bu nedenle de, "Saltık'ın Bilgisi"ne ulaşmak olanağı vardır. <i>NESNE'nin BİLGİSİ. NESNEL BİLGİCİLİK. Dİ- YALEKTİK BİLGİ ve AŞMA.</i>



Kant'ın Bilgi Kuramı'nda, bu tür bir nedensel bağ yok.

Hegel'in Bilgi Kuramı'nda, bu tür bir nedensel bağ var.

Düşünce ve düşünceyle yakalanan şey arasında bir "nedensel bağ"ın kurulmasının nedeni, Neden-Etki-Sonuç üçlüsünün ortaya çıkmış olmasıdır. Çünkü, hem nesnenin bilgisi ve hem de düşüncemizin bilgisi, bu üçlüyü yansıtmaktadır. Buradan da, Hegel'e göre, kategorilerin, "salt duyulur görü"ye nesnel bir deney, deneye"de bir "biçim" verdiği sonucu çıkarılmaktadır. Kant, işte bu görüşü felsefesinde dile getirmiştir. Demek ki, böylece, Kant'a göre kategoriler "kendi başlarına" birer boş öge" olarak tanımlanmaktadırlar. Oysa kategoriler, tümüyle "boş öge" gibi düşünülemezler. Çünkü, onların "belirlenmiş oluşlarından ötürü, gene belli bir" içerikleri vardır. İşte Hegel, kategorilerin bu yapısının, onlar için, bir "eksiklik" olmayıp, bir "yetkinlik" olduğunu belirtir. Yetkinlik ise, şuradan gelmektedir: Ussal işlev'de amaç, bir yerde "durup kalmamak" olup, Doğa'yı ve Tin'i çözümlemektir. Çünkü, "Kategorilerin içi boş kavramlar olduğunu ileri süren öğretinin doğru bir yanı vardır, yani kategorilerde ve onların bütünlüğünde –mantıksal ide'de– durup kalmamak, bir anlamda daha ileri giderek, tabiatın ve tinin gerçek alanlarına yükselmek gerekir. Ne var ki, bu ileri gidişi, sanki "böylelikle mantıksal ide yabancı ve dışarıdan gelme bir içerik kazanıyormuş gibi tasarlamamak, daha sonra doğa ve tin olarak gelişip kendini belirleyen mantıksal ide'nin kendine özgü etkinliğinin doğurduğu bir hareket olarak düşünmelidir."<sup>119</sup>

Demek ki, Hegel, Kant'ın kategorilere ilişkin, "içi boş kavramlar" olarak belirlemesini onaylarken, buna karşın, kategorilerin kendi yapılarında dural bir niteliğe bürünmelerine karşı çıkar. Ve bu nedenle de, onlara, Doğa ve Tin'in çözülmesinde dinamiklik kazandırır. Çünkü, böyle bir çözümlemede, onların evrensel işlevleri vardır. Bu da, ancak, Doğa'nın ve Tin'in evrimlerini göz önünde bulundurarak, onların aşamalarını gözlemlemek ve incelemekle olur. Yalnız, Hegel'in de belirttiği gibi, bu tür incelemelerde, ortaya çıkan oluşum ve devimi, "İde"ye dışarıdan gelen bir "yabancı" öge gibi düşünmemek, buna karşın onları, Doğa ve Tin'in evrimlerinin, "gerçek alanlarının" kendi "içeriği" olarak anlamak ve düşlemek gerekmektedir. Üstelik bu tür bir algılama, Hegel'e göre, zorunlu bir algılamadır. Çünkü, evrimler ve çözümlemeler, kategorilerin dinamikliğini kanıtlarken, ayrıca, onların, Doğa ve Tin'in irdelemelerinde birer gerekli ve zorunlu öge olduklarını da belirleyen gerçeklerdir. İşte, "mantıksal ide", açılımlarında, Doğa ve Tin olarak, "gelişip kendini" belirlerken, bu gelişim ve bu belirlemelerde, kategorilerin evrensel rolleri açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu olgunun sonucunda da oluşan devim ve eylem, mantıksal bir devim ve eylem olarak, kendinin, kendi yapısında doğurduğu, yani "kendine özgü etkinliğinin doğurduğu bir devim" gibi tasarlanmalıdır. Bu anlatımdan da, kategoriler, kavramlar, mantıksal ide, doğa ve tin arasındaki diyalektik bağlantı ortaya çıkmaktadır. İşte, ne yazık ki Kant, bu, içsel, dışsal ve içeriksel nitelikler yansıtan, diyalektik bağları dikkate almamış ya da bu tür bağların varlığının olabileceğine inanmamıştır. Bu nedenle de, bilmezlikten gelmiştir. Böyle bir eleştiri, Kant'a karşı, Hegel tarafından yöneltilen en ayrıntılı eleştirilerden biridir sadece. Ayrıca Hegel, bu sorunu, dile getirmektedir çözümlemelerinde.

## II. BİLGİ'NİN OLUŞMASI BİÇİMİ-BİLGİ KURAMI-BİLGİ VE DİYALEKTİK BAĞLANTISI-"KURGUSAL"DÜŞÜNCE DİYALEKTİK DEVİM-DİYALEKTİK YÖNTEM-SALTİK BİLGİ

### a) Bilgi'nin Oluşması Biçimi ve Bu Olguya İlişkin Bilgi Kuram Tartışmaları: Diyalektik Usavurma

Hegel'in, Kant'a karşı yönelttiği eleştirinin nedeni şudur öz olarak: Çünkü, Kant, kategorilerin, "Saltık"ın belirlenimleri olamayacağını savunarak, anlığın ya da kategorilerin işlevi sonucu ortaya çıkan bilginin, "kendinde şey"leri yakalayamayacağını öne sürmektedir. Böyle bir savın gerekçesi, Kant'a göre, basit bir gerekçedir: Çünkü, "saltık, görünün alanına girememekte"dir. Demek ki, Kant, "kendinde şey"i ve bu niteliğinin alanına giren, -Tin, Tanrı vb.- belirlmeleri de, bilinç aracılığıyla ve bilinç tarafından "yakalanmasını olanaklı kılacak" tüm nesnelerden ve olgulardan, duyulur öğelerin tümünden ve "her tür belirlenmiş düşünceden" soyutlayarak, ortaya, bu kez, "soyulan" ve soyutlanmış bir "nesne" sunmaktadır. Böyle bir soyutlamanın sonucunda da, düşünceden sürekli bir biçimde uzaklaşan ve "kaçan", her türlü tasarımın, duygunun ve "belirli düşüncenin olmazlanması kalmaktadır." <sup>120</sup> Bu ise, salt bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Ayrıca, o, saltık'ın bilgisine ulaşmada aşılması zor bir engeldir. Kant'a göre, böylece biz, bilgimizi sınırlamak zorunda kalarak, saltık'ın -Tanrı, Ruh, Özgürlük ve Ölümsüzlük- bilgisine hiçbir zaman sahip olamayacağız. Başka bir deyişle, kendimizi, bilinemezliğin ve bilinemezlin tam ortasında bulmuş olacağız. <sup>121</sup> Oysa biz, Hegel'in de belirttiği gibi, "kendinde şey"in bilinemezliğini savunurken, bu kez, aynı zamanda, onun bilinebilirliğini de dile getirmekteyiz. Çünkü, bilinemezlik belirlenmesi, düşüncenin bir soyutlamasıdır. İşte, bu soyutlama sonucu, düşünce, "kendinde şey"in bilinemezliğini bildiğine göre, aynı mantıksal çıkarsamadan kalkarak, "kendinde şey"i bilebilecektir. Çünkü, saltık olanın ve "kendinde şey"in ("Numen") belirlenmesi için, usun kendi kategorilerinden başka bir aracı olmadığına göre, ve bununla birlikte, salt olanı ve "Numen"i kesin bir biçimde belirlediğine göre, us, böyle bir işlevde, yani kategorileri, bu tür bir nesneye uyguladığında, kendi kendini aşarak "aşkın hale" gelmektedir. Bu da, bize, us'un kategorilerinin, bilgi alanında tek araç olduğunu göstermektedir.

Buna karşın Kant, *Saf Us'un Eleştirisi* adlı yapıtının birinci bölümünde, kategorilerin oluşum kaynağını, öz-bilincin birliğinde bularak, ve bundan dolayı da, kategoriler aracılığıyla elde edilen bilginin, kesinlikle "hiçbir nesnel anlam" taşımayacağını ay-

rica, kategorilere yüklenen, yani, onların sahip oldukları "nesnel değer", öznenin "belli bir hali"nin belirlenmesi olduğunu göstermişti.<sup>122</sup> İşte Hegel'e göre, usun, yalnızca, bu tür algılama biçimlerine salt bir biçimde indirgenmesi, idealizm'in, öznel bir idealizm yapısından kurtulamayışını vurgulamaktadır. Çünkü, bu tür bir idealizm'de; 1) Bilginin içeriğine ulaşılamamaktadır. 2) Yalnızca, düşüncenin ortaya koyduğu, "öznel ya da nesnel soyut" biçimleriyle uğraşmaktadır. 3) Gerçekte, hiçbir zaman, öznenin dışarıya çıkılmamaktadır. 4) Ayrıca, her tür bilgi, "öznel bir bilgiye" indirgenmektedir. Burada, bir bir belirlediğimiz sonuçları veren idealizmi, Hegel, şu sözleriyle yermektedir: "Bu bakımdan saf aklın eleştirisi çekingen (utangaç) ve öznel bir idealizmden başka bir şey değildir..."<sup>123</sup>

#### TABLO :

- 1) KATEGORİLER ⇒ Geçerlidir ⇒ Bize Görünen Şeyler İçin
- 2) KATEGORİLER ⇒ Geçersizdir → Kendinde - Şey İçin
- 3) KENDİNDE - ŞEY  $\equiv$  GERÇEKLİK

#### SONUÇ :

- 4) KATEGORİLER → Bilgi'nin Kendisini Verir.
- 5) KENDİNDE - ŞEY → BİLİNEMEZ
- 6) GERÇEKLİK → BİLİNEMEZ
- 7) NUMEN  $\equiv$  BİLİNEMEZ

Demek ki Kant, Hegel'in tersine, bilginin, deney dünyasının ötesine geçemeyeceğini savunurken, gerçekliğin de, sonsuza dek, bilginin dışında kalacağını dile getiriyordu. Çünkü, deney aracılığı ile, ve içsel ve dışsal sezgilerimizi ve duyularımızı kullanarak inceleyebildiğimiz, yalnızca, evrenin kendisidir. Oysa, buna karşın, "Kendinde - Şey", gerçeklik olarak, anlığımızın, öznel kavramları dışında, gerçekten bir varolan olarak belirlenmektedir. İşte, bu nedenle de, bizim bilgilerimizin bize aktardıkları şeyler ise, sadece bir "görünüş"tür. Böylece, burada, Kant'la Elea Okulu ve Platon'un bilgi kuramları arasında bulunan kesin ayrım, saydamlaşarak, açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü, gerek Elealı'lar ve gerekse Platon, gerçeğin, görüntüde olmadığını, ancak, ussal bir yolla bulunabileceğini vurgularlarken, bu kez Kant, onların tam tersine, gerçeğin, aynı zamanda, ussal bir yolla da bulunamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Demek ki, bu üç felsefe de, gerçeğin görünüşte olmadığını belirtiyorlar. Yalnız, Kant, ilk ikisinden, gerçeğin bilinemezliğiyle ayrılmaktadır. Çünkü, Şey, gerçeklikte olduğu haliyle, yani bir "Numen" yapısında olarak, o zaman ve mekân dışı kalmıştır. Ve ayrıca, bu nedenle de, tüm nicelik, nitelik ve ilişkilerden salt bir biçimde soyutlanmıştır. Başka bir deyişle, o, tümüyle bir kavranamazdır. Bu da, bize, bilginin yalnızca görünüş sınırları içinde, yeterli ve geçerli olduğunu göstererek, bizim bildiğimiz haliyle de dünyanın ancak bir görünüşten ibaret olabileceğini kanıtlamaktadır. Bu anlatımlardan sonra, şu gerçeğe karşılaşıyoruz: Demek ki, Elealı'ların ve Platon'un ileri sürdükleri gibi, dünya, yani görünüş, "fenomen" bir yanılsama değildir, ama, o, gerçekliği de yansıtmamaktadır. Yalnız, onun içerdiği biçimler evrensel ve zorunlu biçimlerdir. İşte, Kant, bu son belirlemeyi dile getirmektedir. Oysa, buna karşın, ne Elealı'lar ve ne de Platon, bu içerilen biçimlerin evrensel ve zorunlu olduklarını kabul etmişlerdir.



Kant, bu "görünüş"ün, yanılsama olamayacağını vurgularken, nedenini de, şu açıklamasıyla birlikte oluşturuyor: Çünkü dünya, "sadece bir bireyin zihninin uyduruk hayalleri değildir; oysa yanılsama olmak için böyle olması gerekir. Onun için bu görünüş dünyasının bize göre gerçeklik olduğunu söyleyebiliriz." <sup>124</sup> İşin ilginç yanı, bu sav ile birlikte Kant, bu kez de, "görünüş"ün, ancak bizim için ve bize göre gerçeklik olması gerektiğini söylerken, bir başka sav ile de, gerçekliğin kendi yapısındaki biçimiyle bilinmeyeceği karşı düşüncesini ortaya atar: Demek ki, biz, Kant'a göre, "gerçekliği kendinde olduğu şekliyle bilmenin bizim için mümkün olduğunu sanıyorsak, kendimizi aldatıyoruz demektir." <sup>125</sup> İşte, bu tümceler, Kant'ın bilinemezliğini kanıtlayan açıklamaları içermekte ve dile getirmektedir. Ayrıca, onun bilinemezliği de, "görünüş"ün, yalnızca bizim anlığımız için geçerli olduğunu söylemesinden dolayı anlığımızın algılama yetisini ve yapısını mahkum etmektedir. Çünkü, bu mahkum edişten ve bu yapıdan dolayı, kendinde gerçeklik, sonsuza dek, bilgimizin dışında kalmaya itilmiştir. Ve böylece, Kant'ın bilinemezliği, bize, bilgimizin, dünyanın gizli iç gerçekliğine nüfuz edemeyecek bir bilgi olduğunu anlatmaya çalıştığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü, burada izlenen tek amaç, bilginin yanı sıra, inanca da yer vermektir; bu, Kant felsefesinde, Tanrı'ya ulaşma yolunda bir zorunluluktur.

İşte, böyle bir "bilinemezcilik" (agnostisizm) sonucu, nesne, olgu (fenomen) ve bilgi ya da bir başka deyişle, Evren-Doğa-İnsan-varlığı (Us) arasındaki ilişkiler hiçe indirgenerek, bu ögeler birbirlerinin dışına itilmekte ve birbirlerinden acımasızca soyutlanmaktadır. Bu nedenle de, Olgu alanı (fenomen) içindeki bilinebilir bilgi ile, "Kendinde-Şey" (numen)'in bilinemez bilgisi, iki ayrı bilgi türü gibi oluşturulmakta ve birbirlerinden salt bir ayrımla ayrı kılınmaktadır. "Olgu"nun bilgisi, kavranabilir bir bilgi olurken, "Kendinde-Şey"nin bilgisi ise, kavranamaz bir bilgi durumuna sokulmaktadır. Ayrıca, burada ortaya çıkan bir başka özellik de şudur: Biz, neyi bilebileceğimizi ve neyi bilemeyeceğimizi, yine bu bilgiler sayesinde öğrenmekteyiz. İşte böyle bir durumda usa bir soru geliyor; Kant'a göre, hangi bilgi türü doğru, hangi bilgi türü yanlış bir bilgidir? Oysa, böyle bir soru, Kant felsefesi çerçevesinde, hiç de geçerli değildir. Çünkü, Kant, bilgiyi, doğru ya da yanlış diye sınıflandırıp tanımlamamaktadır. Gerekçesi de, her iki bilgi türünün kendi alanlarında doğru olmalarıdır. Onlara ilişkin ayırım ise, daha çok, nesnelerin türüne dayanan bir ayırım gibi gözükmektedir.

İşte Hegel, böyle bir ayırımın söz konusu olamayacağını, bilginin kendi içinde, "olgu" ("fenomen") ve "Kendinde-Şey" ("numen")'e dayalı olarak bir parçalanmaya zorlanamayacağını, -Kant'a karşı- açık bir biçimde savunacaktır. Bu savunmanın da nedeni şudur: Çünkü, usun işlevi, "iç-düşünme" ve "yansıma" yoluyla, yukarıda belirttiğimiz ögeler arasındaki diyalektik ilişkileri kurmaktır. Bu ilişkileri kurmak, örtük bir biçimde de olsa, usun işidir. Ve bu nedenle de, bu işlemde, usun üstüne çıkmak olanaksızdır. İşte Kant, Hegel'e göre, usun üstüne çıkarak, "usun gerçek kavramına doğru atılan büyük olumsuz adımı" başlatmıştır. Kaldı ki, us, kendi belirlenimlerinin aşamalarını gerçekleştirerek, "anlığın sınırlamalarının üstüne yükselmesini" bilmektedir. Yani, o, kendi diyalektik devimi içinde işlevini gerçekleştirmektedir. Böylece, usun, anlığın sınırlamaları üstüne yükselmesi ise, usun bir çelişkisi olarak gösterilmek istenmekte ve yine böylece de, usun etkinliği, Kant'ta olduğu gibi, azaltılmaktadır. Oysa, bu durum, yanlış bir çözümlemeye ve "...anlamaya yol açar: Aklın kendi kendisiyle çelişmeye düştüğü sanılır; aklın anlığın sınırlamaları üstüne yükselmesini ve onları eritmesini sağlayan edimin asıl bu çelişme olduğu görülmez. Bu noktadan kalkarak doruğa doğru

son adımı atmak yerine, anlığın belirlenimlerinde doymamış kalan şeyle ilgili bilgi, duyulur varoluşta sağlamı ve birleşmiş bulacağını sanarak buraya sığınmıştır. Ama, öte yandan bu bilgi sadece fenomenin bilgisi olarak kavrandığından, böyle bir bilgide doyurucu olmayan bir şeyin bulunduğu kabul edilmektedir, ama aynı zamanda, kendinde şeyler bilinemesi bile, fenomen alanı içinde bilginin gene da sağın olduğu önceden var-sayılmaktadır, sanki sadece nesnelerin türüne ilişkin bir fark söz konusuymuş da, bu türlerden biri olan fenomen bilgi alanına girdiği halde, öbür tür olan kendinde şey girmezmiş gibi!" Hegel, buradaki bilgi ayırımını, anlamsız bir çelişki örneğiyle yadsırken, ortaya çıkarılan saçmalığı göstermeye çalışır: "Bu, bir adamın hem sağlam bir kafası bulunduğunu, hem de doğruyu anlayamayacağını, ancak yanlış anlayabileceğini söylemeye benzer. Nesneyi kendinde nasılsa öyle bilmeyen doğru bir bilgi de bunun kadar saçma ve gülünçtür." <sup>126</sup> Demek ki böylece, Kant'ın, bazı şeyleri bilebilme olanağını elde ederken, buna karşın, bazı şeyleri de bilebilme olanağını elde edemeyeceğimizi söylemesi, bütünleşmeyen, anlamsız bir çelişki olarak ortaya çıkmaktadır. O zaman, aynı biçimde, bir usun kategorilerinin bilme ve bilmeme olgularına uygulanması da, yine aynı ölçüde anlamsız bir durumu yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, biz sağlıklı bir bilgiye sahip olabilirken -(dünya ile ilgili olarak)- nasıl oluyor da, aynı us aracılığıyla sağlıklı başka bilgilere -Numen ile ilgili olarak- sahip olabilmekteyiz? İşte, burada saçma olan, usun, salt doğru bilgiyi elde etmesi ve salt yanlışsıdır. Ayrıca, yine Eleştirel felsefede, anlık, kendi yaratmış ve oluşturmuş olduğu biçimlerle bağlantılı olarak, "kendinde-şey"lere hiç bir uygulanım da bulunamamaktadır. Çünkü, bu biçimler kendi yapılarında (kendi başlarına) "yanlış" ve "sahte"dirler. Onların, ancak öznel us ve deney için geçerlilikleri kabul edilmektedir. Kantçı eleştiri, bunlarda hiçbir değişiklik yapmayarak, bu biçimleri, hem özne ve hem de nesne için, belirlenmiş biçimleri içinde "geçerli olarak" bırakmaktadır. Ama, buna karşın, bu biçimler, hiçbir zaman "Kendinde-Şey"ler için yeterli görülmezler.

İşte, bu noktada Hegel, Kant'a karşı bir başka eleştiri oluşturur: Şöyle ki, "...eğer bu biçimler kendinde şey için yeterli değillerse, ait sayıldıkları anlık için daha az yeterli olmaları gerekir..." <sup>127</sup> Çünkü, Hegel, burada, anlığı, bir "kendinde-şey" olarak algılamakta, üstelik, anlığın, bir "kendinde-şey" olmasını da anlığa "lâyık" görmektedir. O zaman, böyle bir durumda, "kendinde-şey"nin belirlenimleri olamayan belirlenimlerin de, anlığın belirlenimleri olamayacağını vurgulamaktadır. Hegel'in, bu eleştiride, dile getirmek istediği özellik nedir acaba? Başka bir deyişle, Kant'a karşı, böyle bir eleştiri yöneltmekle, neyi saydamlıştırmayı kendisine erek ediniyor?... Bu soruların yanıtları şunlardır:

- 1) Kant'ın çözümlemeleri, "şeyden nesnel düşüncenin biçimlerini" uzaklaştırmaktadır.
- 2) Bunları, aynen, özne'de bulduğu gibi, bırakmıştır.
- 3) Bu biçimleri, kendi yapılarında, "tikel içeriklerine göre" "kendinde ve kendi için" olarak dikkate almamış, buna karşın;
- 4) Onları, öznel mantığın, "hazır öncül"leri durumuna indirgemıştır. Ve böylece de, her türlü içerikten soyutlanmış ve "sıyrılmış" "soyut" bir "bölge" ortaya çıkmıştır.

Bu soyut bölgenin ortaya çıkışıyla, gerçek olan, yalnızca duyulur gerçekliğe dayandırılmakta, düşünceler de, sadece birer düşünce gibi kabul edilmektedir. Yani, onlara "içerik ve gerçeklik veren" yalnızca duyulur algıdır ("intuition sensible"). Us ise, bu

durumda, kendinde ve kendi için kalmakta, bu nedenle de, doğurduğu şeyler, "boş düşlerin" ötesine geçemez. Yani, us, bilgi edinme işini bırakır (terkeder) ve böylece de, kendi yapısında "gerçeklik kavramı" yok olur. İşte, o zaman gerçek, ancak, "özel gerçeğe ilişkin bilgiye, fenomene, eşyanın kendi doğasına" uygun düşünce dayanılarak elde edilir. Ve ayrıca, bu bilginin ötesine de geçilemez. Demek ki, "bilme yeniden özel kanının düzeyine" düşmektedir. Oysa amaç, bilgiyi, özel kanıdan kurtarmak, ve onu nesnel kanı ile pekiştirerek nesnel evrensel bilgi düzeyinde elde etmektir. Buna karşın, Kant'ın özel idealizmi, bilginin, nesnel evrensel düzeyde elde edilmesine izin vermemektedir. Çünkü, Kant'a göre, düşünce, nesneyle ilişkisinde, kendi yapısından çıkıp, nesneye doğru yönelmez. Bu durumda da, nesne, bir kendinde şey haline dönüştürülmekte ve düşüncenin, saltık bir biçimde, dışında bırakılmaktadır. Yani, o, düşüncenin "saltık bir ötesi olarak" kalmaktadır. Bu da, düşüncenin, kendi içine aldığı nesneyi, bir biçime sokması ve bu işlem sırasında da, onun, kendisinden dışarıya da çıkmaması demektir. Almak ve nesneye uyarlamak olgusu, yalnızca, düşüncenin kendisinde gerçekleşen bir olgudur. Başka bir deyişle düşünce, kendi başkasına geçmemektedir. Ve bu olgunun sonucunda da, madde ile biçimin, nesne ile düşüncenin birbirlerinden salt ayrı öğelermiş gibi algılanması söz konusudur. O zaman da, bu öğelerden her biri, bir ötekinden tümüyle ayrı bir alan olarak anlaşılmaktadır. Buna karşın, Hegel, bu görüşü yadısiyarak, düşüncenin dışlaşmasını kabul ederek, dış dünyayı, yani, evren ve doğayı, düşünceden türetecektir. Ve böylece, bu türeme işlemi sonucu, düşünce ve madde bütünlülecektir. Aralarındaki ayrım, kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Engels, Kant'ın madde ve düşüncüyü salt bir biçimde birbirlerinden ayırmasını ve onların birbirlerinin dışında bağımsız olarak varılmasını, Hegel'in bütünlleştirici eylemine oranla, daha doğru bulmaktadır. Ama, buna karşın, Kant'ın "Numeni"nin Hegel tarafından eleştirisini de haklı görmektedir: Şöyle diyor Engels, "Bütün felsefenin en yüksek sorunu, özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşünce ile varlık arasındaki, ruh ile doğa arasındaki ilişkiler sorunudur." .. bizi çevreleyen dünya hakkındaki fikirlerimiz ile bu dünyanın kendisi arasında nasıl bir bağlantı vardır? Düşüncemiz gerçek dünyayı tanıyacak durumda mıdır? Biz, gerçek dünyaya ilişkin tasarımlarımızda ve anlayışımızda, gerçeğin tam, şaşmaz bir imgesini yaratabilir miyiz?... Filozofların büyük çoğunluğu buna olumlu yanıt verir" diyor Engels, ve bu büyük çoğunluğa, materyalistlerin tümünden başka, katıksız idealist Hegel gibi en tutarlı idealistleri de koyuyor; Hegel'e göre gerçek dünya öteden beri varolan bir "mutlak fikrin" gerçekleşmesi idi, insan ruhu, gerçek dünyayı doğru bir biçimde kavrayarak, onda ve onun aracılığıyla "mutlak fikri kavrar." "Ama daha bir sürü başka filozof vardır ki (yani hem materyalistler hem de akli başında idealistler) dünyanın tanınması ya da hiç değilse tam olarak tanınması olanağını kabul etmezler. En modern filozoflar arasında Hume ve Kant'ı bunlardan saymak gerekir, bunlar felsefenin gelişmesinde son derece önemli bir rol oynamışlardır." <sup>128</sup> Eğer Kant, dünyamızın ve evrenin tam olarak bilinemeyeceğini savunduysa, bunun nedeni de, bilgimizi, nesnel bir kaynak olan "kendinde-şey"den çıkartamamış olmasıdır. Ayrıca, Yunan İdealizm'inin, insan anlığının gerçekleri bilebileceğine safça inanması olgusu, Kant felsefesiyle çürütülüyordu. <sup>129</sup> İşte, işin tehlikeli ve yanıltıcı yanı buydu.

Hegel, Kant'a karşı çıkararak ve onun görüşlerini eleştirerek, usun, gerçekleri -Yunan İdealizm'inde olduğu gibi- tanıyabileceğini kanıtlamak istedi. Yalnız, böyle bir işlemden, duyuusal deneyin, -Kant felsefesinde olduğu gibi- mantıksal bir zorunluluk olmasını kabul etmedi. Çünkü, onun, aynı zamanda, bir evrensellik içermesini de gerekli

kıldı. Yani, bilgi, yalnızca, duyum ve düşüncenin bağlantısıyla elde edilemezdi. Bunun için, usun evrensel belirlemelerine de gerek duyulması bir zorunluluk olarak ortaya çıkıyordu. Başka bir deyişle, nesnenin bilgisi usun kategorilerinin ayrıştırmasına da salt bir biçimde bağlıdır, savı ortaya atılmış oluyordu.

**TABLO : KANT İDEALİZMİ'nin BİLGİ KURAMI.**

- 1) BİLİMİN TÖMÜ  $\Leftrightarrow$  NEDENSELLİK VARSAYIMI.
- 2) BİLGİ  $\equiv$  DUYUM & DÜŞÜNCE
- 3) DUYUM  $\equiv$  İÇSEL DUYU NESNESİ & DIŞSAL DUYU NESNESİ
 

$\left[ \text{Zaman İçi} \right]$

$\left[ \text{Zaman ve Mekân İçi} \right]$
- 4) GERÇEK DENEY & İMGELEME İŞLEMİNDEKİ DENEY
- 5) ANLIĞIMIZIN YARATTIĞI İKİ ÖGE  $\Rightarrow$  ZAMAN & MEKAN
- 6) ZAMAN & MEKAN  $\Rightarrow$  ÖNERMELER  $\Leftarrow$  ZORUNLULUK & EVRENSİLLİK
- 7) (ANLIĞIN YASALARI)  $\supseteq [ (ZAMAN \& MEKAN) \supseteq (YASALAR) ]$
- 8) (ZAMAN & MEKAN)  $\supseteq$  (DUYUMUN ZORUNLU BİÇİMLERİ)
 

Algılayan Anlığın  
Ürünleri

Kant İdealizm'inin en büyük yanılgısı
- 9) ZAMAN & MEKAN  $\Rightarrow$  MADDESİ  $\rightarrow$  dışarıdan verilir.
- 10) ZAMAN & MEKAN  $\Rightarrow$  BİÇİMLERİ  $\rightarrow$  algılayan ANLIK'tan verilir
- 11) NESNELER  $\nsubseteq$  GERÇEK NESNE (NUMEN)
- 12) NESNELER  $\supseteq$  GÖRÜNTÜ (FENOMEN)
- 13) GERÇEK NESNE  $\supseteq$  NESNE'NİN KENDİSİ  $\supseteq$  KENDİNDE-ŞEY (NUMEN)
- 14) KENDİNDE-ŞEY  $\Rightarrow$  (ZAMAN & MEKAN)'a dışsal (içinde değildir).
 

$\downarrow$   
KANT İDEALİZMİ'nin en büyük yanılgısı: Nesneyi, kendinden soyutlamak eylemi

$\downarrow$
- 15) KENDİNDE-ŞEY  $\supseteq$  NUMEN  $\nsubseteq$  FENOMEN
 

$\downarrow$   
DUYU ÖTESİ  
Duyu dünyasına dışsal. Platon'  
un İdealar Dünyasına benzerlik.

$\downarrow$   
DUYU ÇERÇEVESİ  
Duyu dünyasına içsel
- 16) BİLGİNİN KAYNAĞI  $\supseteq$  (DUYUM & DÜŞÜNCE)
- 17) DUYUM  $\Leftrightarrow$  DÜŞÜNCE
 

Salt Ayrım Bütünleşme Yok

18) DÜŞÜNCE  $\supseteq$   $\left[ \begin{array}{l} \text{(Saf US'un Belirlemeleri Anlığın } \supset \text{ (Kategoriler \& Kavramlar)} \\ \text{Belirlemeleri)} \end{array} \right]$

19) DÜŞÜNCE  $\supseteq$  (KATEGORİLER & KAVRAMLAR)

20) KAVRAMLAR YETİSİ  $\supseteq$  YARGI YETİSİ

21) YARGILAMA EYLEMİ  $\supseteq$  ANLIK, kavramları, nesnelere uygular.  
 $\Rightarrow$

22) KAVRAMLAR  $\supseteq$  MANTIK'IN BİÇİMSEL YARGILARIDIR.

23) MANTIK'IN BİÇİMSEL YARGILARI  $\supset$  FENOMEN'in BİLGİSİ

24) MANTIK'IN BİÇİMSEL YARGILARI  $\nsubseteq$  NUMEN'in BİLGİSİ

25) (23) & (24)  $\Rightarrow$  KANTÇI BİLGİ KURAMI'nın (Epistemoloji) çelişkisi.

26) KATEGORİLER  $\supseteq$  [ (İçeriksiz, maddesiz katıksız biçimler) & (Tüm Deneyler'e önceldir) & (Dış Kaynaktan Verilmez) & (ANLIK'ın Ürünleri) & (Evrensel ve Zorunludur) ]

27) KATEGORİLER  $\Rightarrow$  Geçerlidir  $\Rightarrow$  Bize Görünen Şey'ler FENOMENLER DÜNYASI

28) KATEGORİLER  $\Rightarrow$  Geçerli değildir  $\Rightarrow$  KENDİNDE-ŞEY'ler NUMENLER DÜNYASI

29) (KENDİNDE-ŞEY  $\supseteq$  GERÇEKLİK  $\supseteq$  BİLİNEMEZLİK)  $\supseteq$  BİLGİNİN SINIRLANMASI

30) İNANCIN BAŞLAMASI.

Bu tabloda da açıkça gösterdiğimiz gibi, Kant'ın Bilgi Kuramı, birçok iddialar ve çelişkilerle doludur: Özellikle, bu iddiaları, maddeler olarak sıralayacak olursak, şu sonucu elde ederiz:

1) Kant'a göre, felsefe, gerçeği bilme eyleminde, her bir şeyi bilemeyeceğini ve görüntünün arkasına ve özüne ulaşamayacağını öğrenmelidir. Onun, "Zaman ve mekân içinde dolaysız varoluş dışında bir yere burnunu sokması yasaklanmıştır." <sup>130</sup>

2) Felsefe, genellikle, evrensellik, zorunluk ve katıksız düşünceyi, anlığın öncel ("a priori") bir yapısının öğeleri olarak algılamak, Kant, birdenbire ortaya, "Kendinde-Şey" kavramını atmaktadır.

3) Duyumlarımızı, dışsal bir nedene bağlamak zorunluluğunu hisseden Kant, "Kendinde-Şey"i oluşturma gereksinimini duyarak, varıldı.

4) "Görüntü"nün nedeni olarak gördüğü "Kendinde-Şey"nin nedenini ise, yine aynı "Kendinde-Şey" olarak düşünmektedir. Bunun tam tersine, "nedenler"i, anlığımızın birer kategorileri olarak kabul ettiğinden dolayı, Kant, bu kategorileri, "Kendinde-Şey" için geçerli saymamaktadır.

5) Demek ki, Kendinde-Şey", "görüntü"nün nedeni olarak değil, onun temeli, yani ana ögesi olarak kabul edilmektedir. İşte, bu, Kant felsefesinin bilgi kuramının içerdği çelişkilerden biridir.

6) Çelişkinin nedeni de şudur: "Neden-Etki" ilişkileri ancak, duyumlara uygulanabilir. Böylece, bu tür bir ilişki, "Kendinde-Şey"e uygulanamayan kavramlar arasına yerleştirilmiştir. Yani, Kant, "Kendinde-Şey"e, varoluş kategorisini uygulamaktadır saltık bir biçimde.

7) Oysa, buna karşın, Kant, kategorilerden hiçbirinin "Kendinde-Şey"e uygulanamayacağı ilkesini savunmaktadır.

8) "Kendinde-Şey", bilinmez ve bilinemez bir varoluş kavramı yansıtmaktadır. Bu yansıtmaya ise, kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Çünkü, bu kavram da, gerçekte, bilgi kavramlarının bir tür uygulanmasıdır. Bize, kendi yapısıyla ilgili olarak, belli bilgileri göndermektedir. Demek ki, sonuçta, "Kendinde-Şey", bilinemezliğin yokluğunu kanıtlamaktadır. Yani, o, bir bilinemeyen olmayıp, bir bilinenidir.

9) Çünkü, "Kendinde-Şey" in varolduğunu ve kendisinin bir neden olduğunu bilebilmekteyiz; İşte, o zaman, o şeye, yani, "Kendinde-Şey"e varoluş ve nedensellik kavramlarını ve kategorilerini, bilgi edinmek amacıyla, uygulayabilmekteyiz. Ve ayrıca, uygulayabileceğimizi de bilmekteyiz.

10) Kant'ın "Kendinde-Şey"i, bir kavram olarak, olanaksızlığı içerir. Çünkü, onun varlığının varlığı olanaksızdır; kendisiyle çelişen bir soyutlamadır.

11) "Kendinde-Şey" in, "görüntü" nün nedeni olarak değil de, temeli olarak savunulması, açıkça, somut bir aldatmacadır.

12) "Kendinde-Şey", bir neden olmamakla birlikte, yine de varolmakla, kendi içinde çelişik bir durumu yaratmaktadır.

13) "Kendinde-Şey", duyularımızın nedeni olmadığı sürece, ancak, duyularımızın nedenleri bilinebildiğine göre, bu "Kendinde-Şey" in varolduğunu düşünmemize gerek kalmamaktadır.

Sıraladığımız bu maddelerin tümü, bize, "Kendinde-Şey" kavramının, sağlam bir temele oturtulmadığını göstermektedir. "Kendinde-Şey" kavramının birçok çelişkiyi yansıtmış olmasının nedeni, Kant felsefesinin, bilgi biçimlerinin, zaman ve mekân ve kategorilerin, yalnızca, bizim anlığımızın ürünleri olduğunu ve "dışsal bir kaynaktan" gelmemelerini (ve gelmemiş olmalarını) kabul etmesidir. Çünkü, bize ulaşan, "verilmiş bilgi etkeninin", "duyumun, maddenin ya da zaman, mekân ve kategori biçimlerinin doldurulmasının, dışsal bir kaynağa bağlı olduğunu", Kant'ın düşünmesi,<sup>131</sup> bu çelişkiyi hazırlamaktadır.

Bu çelişkiler, Hegel'e göre, bize, bilgi etkeninin, tek doğru sonuç olarak, herhangi bir dışsal kaynağa sahip olmadığını göstermektedir. O zaman, böyle bir durumda, elde edilen bilgi verileri, aynen, öncel (a priori) biçimler gibi, anlığın ürünleri olmak zorundadırlar. Bu da, bize, madde ve biçimin, anlığın ürünleri olduklarını kanıtlar. Bu nedenle de, tüm bilgilerimizin nesneleri, her tür nesne (eşya), evrensel yapının kendisi, anlığın, saltık birer ürünüdür. İşte, bu açıklamalarla birlikte, Hegel'in, kendi felsefi dizgesinde oluşturmaya çalıştığı "saltık idealizm" e bir yol açılmaktadır. Böylece, "Kendinde-Şey" savının çürütülmesi ve yadsınmasından sonra, evrende bilinemeyecek hiçbir şeyin kalmadığı savı güç kazanmaktadır. Çünkü, her bir şeyin bilinebilirliği ile, bilim ve insan varlığının düşünce biçimleri belli bir sınır kabul etmemektedir. Yine çünkü, He-

gel'in de söylediği gibi, saltık'ın kendisi, bizim bilgimize açıktır; "salt ve bitimsiz" olan, bizim karşımızda olup, ancak, bizim bilgimiz için vardır. Bu da, bize bilinemezci-lik ve bilinmeyen arasındaki ayrımı ortaya çıkarmakta ve göstermektedir. Çünkü, bili-nemezci-lik, tümünden bir bilme olgusunu ve saltık ve sonsuzu bilmeyi yadsırmaktadır; ay-nen, Kant felsefesinde ve Hume'da olduğu gibi. Oysa, gerçekte, bilinmeyen, bazı şey-lerin, evrende, bilinmeden kaldığını, ama buna karşın, onların, bilgimizin sürecinde bi-linebileceğini yansıtmaktadır. Bunları, günün birinde bilebilmek, ancak, bilimsel ve tek-nolojik verilerin gelişmesine bağlıdır. Oysa, bilinemezci-lik, bu tür bilimsel ve teknolojik gelişmeleri yeterli görmemektedir. Çünkü, bu konuda olgu şudur: Bizim anlığımızın yapısı, düşünülebilir tüm insan bilgisi, bilinemez olan'ın dışında kalmakta ve onu bile-bilmeye yetkin olmamaktadır. Örneğin, anlığımızın süreçlerinin özellikleri, bizi, biline-mez olan'dan, yani, Tanrı, Tin, Özgürlük ve Ölüm (ve Ölümsüzlük) gerçeklerinden kop-puk tutmaktadır.

Bilinemezci-liğin bu açıklamalarındaki çelişki, şöyle irdelenebilir: Çelişki, bizim aynı anlık ve süreçleri ile bilinemez olan'ın bilinemezliğini bilmemiz olgusudur. Kant felsefesinde, kabul edemediğimiz çelişki, işte bu yanılgıdır. Hegel, bu çelişkiyi, şu söz-leriyle dile getiriyor: "Kant'ta ayırım sürdürülür, ikicilik (düalizm) en son durumdur; her kendi için görünüm mutlak diye kabul edilir. Burada mutlak olmak, en son olmak isteyen şey, kötü şeydir. İnsan sağduyusu buna karşıdır; her sıradan bilinç bu görüş tarzını aşar, her eylem (öznel) bir fikri aşmaya ve onu nesnel kılmaya yönelir. Hiçbir insan bu felsefe kadar sersem değildir: Acıktığı zaman yiyecekler düşlemekle yetinmez, karnını doyurmak için eylemde bulunur. Her etkinlik, henüz (var) olmayan, ama öznel olması yönünden aşılabilir idedir." <sup>132</sup> Hegel, Kant'ın bilgi kuramındaki "ikiciliği" gös-terdikten sonra, bu kez, ahlâk alanında, "uygulamalı us"un, doğa ve insan varlığının ahlâksal yapısıyla ilgili olarak, nasıl yine aynı ikiciliğin içine düştüğünü işaret ediyor: "... Kant'ın pratik aklı, doğa ile sabit bir karşıtlık içindeki boş kavram, etik ve güzele ilişkin bir zorbalık ve iç yırtılması sisteminden başka bir şey doğuramaz; Kant'ın ahlâ-kı, hiçbir şey belirlenemeyen birtakım biçimsel sözde ödevlerle yetinir..." <sup>133</sup> Demek ki, Kant, Hegel'e göre, hem bilgi kuramında ve hem de ahlâksal alanda, ikici bir dizge yaratmaktan kurtulamamaktadır. Bu ikinci dizgede eleştiriye uğrayan "tutarsızlık" şöyle açıklanabilir: Bilgi elde etme olgusunda, Kant dizgesi, biraraya getirilip birleştiril-meleri olanaksız görülen öğeleri, "kimi zaman" birleştirmekte ve "doğruyu", ya bunla-rın salt birleşimlerinde ya da "ayrılmalarında" bulmaktadır. Oysa, buna karşın Hegel, "doğru"nun, iki ayrı ögenin sürekli bir biçimde birarada ele alınıp, oluşturulmasında bulunabileceğini söylemektedir. İşte, bu açıklamada önemli olan, "doğru"nun ve ger-çeğin, ancak, iki ögenin "sürekli-birarada" bulunmalarının sonucu ortaya çıkacağı ol-gusudur. Demek ki, Hegel'in bir diyalektik bütün oluşturması, bu "birarada" bulunma özelliğinin varlığının geçerliliğine bağlıdır. Ayrıca, Hegel'i, Kant'tan ayıran bir başka nokta da bu noktadır: Kant'ta, bir saltık birleşim ve ayırım söz konusu iken, bu kez, Hegel ile birlikte, bu tür bir saltık birleşim ve ayırım ortadan kalkmakta tam tersine, birleşebilen ya da ayrılabilen öğeler, birleşmeden de birarada bulunabilmektedir. İşte, bu nedenle, Kant felsefesi, bu tür bir yapıya sahip olmadığından dolayı, onda, belli "tutarsızlık"lar kendini göstermektedir: Çünkü, Kant'a göre, ne yazık ki anlık;

1) Fenomenler'den başka bir şey bilememekte,

2) Anlık, fenomenler'den öteye gidememekte, çünkü, bilginin sınırı burada bit-mektedir.

3) Bu bilgi de, saltık bir bilgi olarak kabul edilmektedir.

Oysa, Hegel'in de şu sözleriyle belirttiği gibi, "Felsefi araştırmalarında böyle bir yol izleyenler şu kadar basit bir şeyi görmezler: İki karşıt belirlenim arasında sallanıp duruşları ile, bu belirlenimlerden ne birinin, ne de ötekinin hakikati taşımadığını kendileri göstermektedirler. (...) Bu yolun kusuru iki düşüncüyü uzaklaştırmaktan doğar; çünkü biçim bakımından sadece iki düşünce vardır. Bu tutarsızlıklar arasında en büyüğü de, önce anlığın fenomenlerden başka bir şeyi bilemeyeceğini olurla mak, sonra da, anlığın daha öteye gidemeyeceğini, insan biliminin doğal ve mutlak sınırının burada olduğunu söyleyerek bu bilgiyi mutlak bir bilgi saymaktır. Ama sınırlı olan yalnız doğa şeyleridir ve bunların doğa şeyleri olması da ancak sınırlarını bilmemelerindendir; çünkü bunların belirlenebilirliği kendileri için değil, bizim için bir sınırdır. Bir eksikliği ya da sınırı, ancak bu sınırın ötesine geçtiğimiz zaman biliriz, duyarız."<sup>134</sup> Bu alıntıda, Hegel'in, Kant'ın bilgi kuramıyla ilgili düşüncelerinden birkaçının saydamlanışını görüyoruz: En büyük yanlışlığı olarak, Hegel, Kant felsefesinde şu belirlemeyi gösteriyor: Kant, kesin bir biçimde, saltık ayrımlarla, "doğru" olanı bulmaya koyulmuştu. Oysa, Hegel için, bunun tam tersine, "iki karşıt belirlenim" in hiçbirinde, birinin ötekinden soyutlanması sonucu, "doğru" ve "gerçek" yoktur. Çünkü, yine Hegel'e göre, "doğru" ve "gerçek" bunların bir bütün ve bileşim oluşturmalarındadır. Ve "doğru" bu konumda aranmalıdır. İşte Kant, ikinci felsefesiyle, bu bileşim diyalektiğini gözmezlikten gelmiştir. Çünkü, bu uçlardan hiç birinde ne "gerçek" ve ne de "doğru" bulunabilir. Onların birbirlerinden soyutlanmaları, gerçeği boş bir konumda arama yanlışlığını hazırlar. Ayrıca, bilgimize sınır koymakla Kant, gerçekte, bilgimizle birlikte, insan varlığının bilme gücünü sınırlamaktadır. Oysa, insan varlığı gibi, yaşayan bir varlık, canlı bir organizma, bilme isteğinde sınırlanamaz. Çünkü, "Yaşamı olan varlıklar"da, her tür "bireysel belirlenim"ler aynı anda "bir yadsınma" duygusunu doğurmaktadır. Bu da, yaşamın "tümel ilkesi"nin, bireysel varoluşların sınırlarını aştığını doğrulayan bir kanıttır. İçlerine, yapılarının gereği, "yadsınmayı ve çelişkiyi sokan" gene bu yaşam ve varolma ilkesidir. *Bu çelişkinin nedeni de, "bir tek ve aynı özünde iki öge bulunmasından ileri" gelmektedir: Ögelerden biri, "yaşam duygusunun tümelliği, ikincisi de, "...bu duygu karşısındaki yaşamın bireyselliğidir. "Tümellik" ve "bireysellik", çelişkiyi ve yadsınmayı, canlı varlıkta içeren evrensel ögelerdir. İşte, Hegel için, bunların karşıtlığı ve bileşimi sözkonusudur. Ve yine, işte Kant, bu gerçeği anlayamadığından dolayı, onun felsefi görüşlerinde, ikicilikle karşılaşırız. Başka bir deyişle, o, felsefi görüşlerinde, kaçınılmaz bir biçimde, ikiciliğe düşmekten kurtulamamıştır. Zaten, bu olgu, bütün bir metafiziğin özgün özelliğidir. Eğer bilim, tümel ve eksiksiz "bir bilim idesiyle" karşılaştırılırsa, "sınırlı ve eksik" olur. Bir nesnenin bilgisinin sınırlılığı, bizim kendi bilincimizdeki, sınırlı kavramına dayanmaktadır gerçekte.*

Kant, düşüncenin ve özgürlüğün bağımsızlığını savunurken, us adını verdiği "düşünceden" her türlü "belirlenimi ve her türlü otoriteyi çekip almakta" ve kendinde şeyi bütün belirlenimlerinden boşaltılmış bir SOYUTLAMA durumuna sokmaktadır. Buna karşın, Kant'ın olumlu yanı, şudur: Kant ile birlikte, usun saltık bağımsızlığının, günümüze dek, her tür felsefenin "temel ilkesi" ve "modern zamanların evrensel inançlarından biri..." olmasıdır.<sup>135</sup> Ayrıca, "bir iç-düşünme" olgusunun gerçek anlamda, "Deney-üstü İdealizm" ("Transcendental İdealizm-İdealisme Transcendental") ile başlatılmasıdır. Yalnız, burada, duyan-algılayan BEN ile ÖZNE'nin özdeş kılınması sonucu, özgürlük, kendi bilinciyle çelişmektedir. Çünkü, Ben de, "Kendinde-Şey" gibi, tümü-



le kendi varlığında, kendi yapısından soyutlanmıştır. Salt "Kendinde-Şey" gibi BEN, özne olarak, "yabancı bir belirlenim olarak ortaya çıkar." Bununla birlikte, Kant'ın "Yargı Gücünün Eleştirisi" nde görüldüğü gibi, "bir görüsel anlık", "bir iç ereklilik" somut bir biçimdeki "tümel"i oluşturmakta ve ona özdeş kılınmaktadır. Ve böylece Kant'ın dizgesi İde'ye yükselmekte ve "kurgusal" bir nitelik kazanmaktadır gerçekte. Sonunda da, Tanrı'da, tümel ve tikel, özne ve nesne birleşerek, "Salt Gerçek" olmaktadır. Demek ki, Kant, Hegel'e göre, usun bilgisini deneyle sınırlarken, inançla usu Tanrı'nın evrensel "İYL"liğinde bütünleştirmektedir. İşte Hegel de, bu evrensel İYL'de bütünleşmeyi, Kant'ın bilinemezinin tersine, salt bilim yoluyla gerçekleştirecektir. İşte, Modern Felsefe'nin bize kazandırdığı, –Kant, bu yolda bir aracı olmuştur– en önemli ve en derin ilerleme; çelişkinin, usa, anlığın belirlenimi tarafından özsel ve zorunlu olarak sokulmuş bulunduğu düşüncesidir.<sup>136</sup> Yalnız Kant, Hegel'e göre, çelişkiyi us'ta ve onun kategorilerinde bulmakla, –yani düşüncede bulmakla– yeni bir yanılgıya düşmektedir. Çünkü, Hegel için çelişki, tin'in özünde olmayıp, dünyanın özündedir: "Ama iş, dünyanın özünü tinin özünün karşılaştırılmasına gelince, çelişkinin dünyanın özünde değil, düşüncenin özünde, akılda bulunduğu söylenir ki, insan bu sözdeki bölüğe ve alçak gönüllülüğe şaşar kalır. (...) Akıl ancak kategorilerin uygulanmasından ötürü çelişkiye düşer demekle güçluktan kurtulunacağı sanılır."<sup>137</sup> Demek ki, Hegel, usun bilmek olgusunda ve eyleminde, kategorilerden başka, herhangi bir belirlenime başvurmuyacağını kabul etmektedir. Ve bu konuda, Kant'ı haklı bulmaktadır.

Ancak, bununla birlikte, Hegel, usu, "boş bir özdeşlik düşüncesine indirgemek" gerektiğini de yeterince vurgulamaktadır. Eğer, Kant, us'ta hiçbir çelişkinin oluşmadığı ve bulunmadığını savunuyorsa, bu yalnızca, onun, usu, "boş bir us" ve "belirlenmemiş bir düşünce" olarak algılamasına dayanmaktadır. Bu durumda da, böyle bir us "hiçbir şey" düşünmeyecektir doğal olarak. Düşünmeyen bir us ise, zorunlu olarak, her türlü çelişkiden "kurtarılmış" olmaktadır. Oysa, us için, çelişkiden kurtarılmak şu demektir: Us, o zaman, içinde bulunduğu dinamik gerçeklikte, "her türlü gerçeklik ve içerikten de soyutlanmış" olacaktır. Ve bu soyutlama işlemiyle, usu, yalnız kategorilerden ayırmakla kalmayıp, dış dünyadan da ayırmaktayız aynı zamanda. Kaldı ki çelişki, hem usun yapısında, ve onun, kategorilerin bilme işlemini ve bilme verilerini hazırlamasında, hem de, bu işlem ve verilerle birlikte, usun, dış dünya ile ilişkilerinde ve onu çözümlemesinde ortaya çıkmaktadır. Demek ki, us ve dış dünya birbirlerinden kesin bir ayrımla soyutlanamayan iki gerçektir. Bu iki gerçeğin bileşimi sonucu, hız, üzerinde düşündüğümüz dinamik gerçeği ve düşünme verilerini elde etmekteyiz. Bu da, çelişkinin, yalnızca, ne us'ta, ne kategorilerinde, ne de kategorilerinden dolayı dış dünyada ya da dış dünyanın kendinde yapısında değil, bunların tümünün bileşiminin oluşturduğu bütün'dedir. İşte Kant, bu Bütün'ün oluşmasını göremedi ve bu nedenle de dikkate almadı. Ve yine bu nedenle de, Kant antinomileri (Transandantal İdealizm), çelişkiyi, "sadece tinimizin varlığına koyar"ak çatışkıyı, tinimizin yapısında sürdürür ve onu, orada bırakır. Böylece, "Kendinde-Şey", çelişkiyi barındırmayan ve çelişkili olmayandır. Ayrıca, "Şeyler"in "Fenomen"lerin, çatışkıyı yapılarında bulundurmadığı ve yalnızca bilincin çeliştiği olgusuyla Kant, sorunu çözümlediğini sanar. Başka bir deyişle, Kant, "Şeyler"i, bilince karşı kayırmaktadır. Yani, çelişen, yalnızca, ÖZNE-BEN'dir, "Fenomen"ler ya da "Numen"ler (Kendinde-Şey) değildir.

Hegel'in, Kant antinomilerinde karşı çıktığı öz, işte bu çelişme olgusunu içeren öz'dür: "Şeylerin değil, bilincin çeliştiği olgusu, artık Kant felsefesini ilgilendirmez,

onunla bu felsefenin artık bir işi kalmaz. Deneyle biliriz ki, Ben eriyip dağılmaz, biliriz ki, Ben vardır. O halde onun çelişkileri önemsenmeyebilir; eriyip dağılmadığına göre Ben o çelişkilere katlanabilir. -Ne var ki böylelikle çelişki çözülmüş olmaz, eskisi gibi ayakta kalır. Şeyler nasıl da şefkatle kayırılıyor. Sanki çelişirlerse yazık olur. Ama Tin çelişki olmuş ne çıkar?... İmdi, çelişkili olan kendini yıkar; öyleyse Tin kendi kendine düzensizlik, çılginlık demektir..." <sup>138</sup> Kant felsefesinin belirlediği ahlak kuramlarında çatışki, karşıt oluş, ÖZNE -BEN'in yapısına (bilincin yapısına) özgün bir özellik olarak görülünce ve bunun yanı sıra, ayrıca çelişkinin, düzensizlik, bozukluk ve yozlaşma getirdiği göz önünde bulundurulursa, Kant, böyle bir durumu gidermek için, çelişkiyi ÖZNE'den yok etmeyi amaçlar ve bu nedenle de, o ünlü "Kesin evrensel buyruk" ("Imperatif Categorique") ve "Olasalı buyruk" ("Imperatif Hypothetique") türlerini yaratır. <sup>139</sup> Çünkü, bu kesin ve evrensel buyruklar aracılığıyla, çelişki, ahlak alanında çözümlenmiş ve giderilmiş olacaktır. Oysa, gerçeğin varolması ve ortaya çıkması, tümüyle içeriğin bir yansımasıdır. Çelişkinin çözümlenmesi ise, içeriğe bağlı olan bir olgudur. Gerçeğin taşınması da, usun, dış dünya ile ilişkilerinin birliğindedir. İşte, bu nedenle, bu görüşü oluşturup savunan Hegel'in, bu konuya ilişkin sözlerini, buraya aktararak, çelişkinin gerçekliğinin yerini saptayalım: "Gerçek çözüm yolu içeriğe ilişktir: Ne kategoriler, ne aklın koşulsuz ögesi, kendi başlarına hakikat taşımazlar, sadece ikisinin somut birliği hakikat taşır." <sup>140</sup> İşte DİYALEKTİK, "bu somut birliğin gerçek taşınmasını" çözümleyen anlama, yargılama, çözümleme ve değiştirme biçimi olmaktadır. Demek ki, çelişki, ne Tin'in, dünyadan soyutlanmış yapısında, ne de dünyanın Tin'den soyutlanmış yapısındadır, Hegel için. Çelişki, Tin'in ve Dünyanın oluşturdukları Birlik'in yapısındadır. İşte, bu tür kavrama ve çözümleme özelliği, Kantçı Öznel İdealizm'den sıyrılmayı ve Hegelci Nesnel İdealizm'e geçişi hazırlar, Modern Felsefenin özgün yapısında Demek ki, bu süreçteki bütün oyun, İdealizm'de, öznel olan'dan nesnel olan'a geçiştir. Ayrım da, işte bu noktada kendini belirler. Artık, böylece, bu geçişle, İdealizm'in öznel yapısının yadsınması başlamış olmaktadır gerçek bir biçimde.

#### **TABLO : US, ANLIK, DÜŞÜNCE ve NESNE arasındaki ilişkinin KANT ve HEGEL**

*görüş ve eleştirisinde belirlenmesi.*

- 1) (DÜŞÜNCE & NESNELER) ⇔ UYUŞMA OLGUSU
- 2) YANSIMALI ANLIK (refleksif) ⇔ TEK ve AYNI İÇERİK
- 3) GERÇEĞİN BULUNDUĞU YER  $\supset$  FENOMEN
- 4) US'un Yükselişinin Dayandığı Temel ⇔ Anlığın Belirlenimleri Arasındaki Zorunlu Çatışma.
- 5) US'un İŞLEVİ ⇔ İç-Düşünmenin Yaptığı İlişkilendirme ⇔ US'un Belirlenimleri Arasında
- 6) US'un Kendisiyle Çelişme Sanısı ⇔ US'un Gerçek Kavramına doğru atılan büyük olumsuz adım.
- 7) ŞEY'den, Nesnel Düşünce'nin biçimlerini uzaklaştırma.
- 8) US'un Biçimlerini (Anlığın Biçimlerini) ⇔ ÖZNE'de bulduğu gibi bırakır KANT
- 9) İKİCİLİĞİN (DÜALİZM) DOĞUŞU.
- 10) Doğru'nun ve Gerçek'in Bulunmasında, BEN ve DIŞ DÜNYA arasındaki Salt Ayrım
- 11) Bu İki Ögeyi Uzlaştırmamak Yanılgısı (Kant dizgesinde).

- 12) ANLIK'ın FENOMEN BİLGİSİ ile sınırlandırılması.
- 13) SALTİK BİLGİ'nin FENOMEN'in bilgisine indirgenmesi (Kant yanılığı)
- 14) (Yaşam ve Bilim'in tümelliği ve tikelliği)  $\supset$  (Bireysel Varlıkların içine yadsıma ve çelişkinin sokulması)
- 15) Bireysel Varlıkların içine Yadsıma ve Çelişkinin sokulmasını hazırlayan ilke  $\Rightarrow$  Bireysel Varoluşun sınırlarını aşmak.
- 16) BİLİNCİN ROLÜ  $\Rightarrow$  Sonlu ve Sonsuzun, Sınırlı ve Sınırsızın belirlenmesindeki işlem içinde
- 17) KANT İKİCİLİĞİNİN — DUYULUR ALGI  
ÖGELERİ : — ANLIK } Fenomen'ler Dünyasının Doğuşu
- 18) KANT'ın BULUŞU  $\Leftrightarrow$  Düşünce ve Us saltık bir biçimde bağımsızdır.
- 19) KANT'ın YANILGISI  $\Leftrightarrow$  (Kendinde-Şey)  $\equiv$  (Bütün belirlenimlerinden boşaltılmış bir SOYUTLAMA)
- 20) KANT'ın YANILGISI  $\Leftrightarrow$  KENDİNDE-ŞEY  $\Leftrightarrow$  BİLGİNİN OLANAKSIZLIĞI
- 21) KENDİNDE-ŞEY  $\Leftrightarrow$  SALT KENDİNDE-ŞEY  $\Leftrightarrow$  Aldatıcı bir belirlenim.
- 22) [(BEN = ÖZNE)  $\equiv$  (Soyut Kendinde-Şey)  $\equiv$  (Kendinde Yansımış Gerçek) ]  
 $\Rightarrow$  En son belirlenim  $\Rightarrow$  ÖZNE'nin karşısına iç-düşünmeyi koyma  
(Hegel'e göre, Kant'ın görüşünün temel yetersizliği)
- 23) YARGI GÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ  $\Rightarrow$  KANT'ta İDE'ye YÜKSELME  
 $\Rightarrow$  Görüsel Anlık & İç-ereklilik
- 24) (Görüsel Anlık & İç-ereklilik)  $\equiv$  Somut biçimdeki bir tümel.
- 25) DENEY  $\Rightarrow$  Genel ile Tikel arasındaki İlişkiyi verir. (Kant'ın yanılığı)
- 26) (TÜMEL OLAN)  $\equiv$  (SALTİK EREK)  $\equiv$  (İYİ)  $\equiv$  (EVRENDE GERÇEK-LEŞME OLGUSU)
- 27) TANRI  $\supseteq$  { Birleşme Olgusu  $\supset$  [(Tümel & Tikel) & (Özne & Nesne)] }
- 28) Modern Felsefe'de, en derin ve en önemli ilerleme: Çelişki.
- 29) Çelişki'nin, Us'a, Anlık'ın belirlenimi tarafından özsel ve zorunlu olarak sokulmuş bulunduğu düşüncesi.
- 30) KANT'ın YANILGISI  $\Rightarrow$  Çelişki, Dünyanın özünde değildir.  
KANT'ın YANILGISI  $\Rightarrow$  Çelişki, Düşüncenin özündedir.
- 31) KANT'ın YANILGISI  $\Rightarrow$  Düşünce ve Us'u, her türlü gerçeklikten ve içerikten soyma işlemi.
- 32) KANT'ın YANILGISI  $\Rightarrow$  Kendinde-Şey'de ve Şey'de çelişki yok.
- 33) KANT'ın YANILGISI  $\Rightarrow$  Çelişki, yalnızca, Tin'de var.
- 34) TANRI  $\equiv$  Tüm Çelişkilerin bulunduğu yer. (Kant'ın savı, Hegel bu savı paylaşıyor.)
- 35) TİN  $\supseteq$  ÇELİŞKİ'nin kaynağı ve yeri. (KANT'ın YANILGISI)
- 36) TİN  $\supseteq$  Düzensizlik, çılgınlık. (KANT'ın yanılığı)
- 37) Hegel'e göre, Gerçeğin taşındığı yer  $\Rightarrow$  Kategoriler a prioriler (usun koşulsuz ögesi)  $\Rightarrow$  Oluşturdıkları Somut Birlik.
- 38) KANT'ın YANILGISI  $\Rightarrow$  KANT, bu somut BİRLİK'i görmedi.

Hegel, Kant'a karşı, eleştirilerini yöneltir ve onun yanılıklarını bir bir ortaya sererken, izlediği amaç, Kant bilinemezçiliğini çürütmek ve "Saltık Bilgi"ye ulaşmaktır.

İşte, bunun için de, Hegel'de egemen olan, usumuzun, Kant'ın düşüncesinin tersine, saltık bilgiye ulaşabilecek güce sahip olduğu ve bunun için yaratıldığı düşüncesidir. Çünkü, Gerçeklik, bizim usumuzdan kopuk ve usumuzun dışında bırakılmamıştır. Yani, o, usumuzun da bir açılımı olan İde'nin, bir başka tür açılımıdır. Gerçeklik ve usumuz, birbirlerinden kopuk olmayıp, birbirlerinde de - Kant'ın yaptığı gibi - soyutlanamazlar. Bunun nedeni de basittir: Çünkü, Hegel'e göre, bilginin tümü kavramsalıdır. "Bir şeye uygun kavramlar uygulama yeteneği o şeyin bilgisini" oluşturmaktadır. <sup>141</sup> Eğer, Kant, bir bilinemezin (Kendinde-Şey) varolduğunu söylüyorsa, ki söylüyor, o zaman o bilinemeze bir kavram uyguluyor demektir. Ve böylece de, onun bilgisini elde etmektedir. Çünkü, "Varoluş" olgusu da bir kavramdır. Demek ki, bir bilinemezin varolduğunu söylemekle Kant, bir bilinemeze bir kavram uygulamaktadır. Oysa, Kant, kavramlar ve kategorileri, bilinemez için yeterli görmemekteydi. O zaman da, bir varoluş ve bu varoluşun özelliklerini birbirinden soyutlamaktaydı. Kaldı ki, böyle bir soyutlama, gerçekte gerçekleştirilemez. Çünkü, bilinemeze uyguladığımız kavramlar sayesinde, biz, bilinemez hakkında önemli ve hatırı sayılır nicelikte bilgi sahibi olduğumuzu gösteriyoruz demektir. Ama, Kant'a baktığımızda, bilinemezin, ne denli gelişmiş olursa olsun, anlığın, anlık olarak, anlayamayacağı şey demek olduğunu görüyoruz. Bu da, evreni bilmemizi olanaksız kılan bir savdır. Böylece Kant, bilinemeyen kapsamı içinde, olanaksızlığı da belirlemektedir:

## BİLİNEMEZCİLİK:

- 1) OLANAKSIZLIK: a) Bilgimizin, salt bir sınırı vardır.  
b) Bu sınırı, biz biliyoruz. (Kant'ın çelişkisi)  
c) Bu sınırın, ötesinde, ne olduğunu hiç bilemeyiz.
- 2) OLANAKSIZLIK: d) Kant'ın çelişkisi: Salt'ın bilinemezliği ile bunun bilincinde olmayı bir araya getiriyor Kant.

İşte, bu iki olanaksızlık birleşince, Kant'ın görüşünün yanılğı ve çelişkileri, -bizim de tek tek gösterdiğimiz gibi- ortaya çıkmakta ve saydamlaşmaktadır. Belki, biz, bilgimizin yetersizliğini dile getirmeliyiz, üstelik, dile getirmek zorundayız, ama, buna karşın, bilinemezi de kabul etmemekle, bir başka zorunluluğu da dile getirmekteyiz. İşte bu nedenle, Hegelci eleştirinin, bilinemezliği çözümlemesine katılmamak gerçekten olanaksızdır. Çünkü, insan varlığının, evrende her bir şeyi bilebilmesi onun usuna bağlıdır. Ayrıca, bu us, evrende, her bir şeyi de bilmeye göre yaratılmış ve bu nedenle de böyle bir güce sahiptir. İlk önce, kantçı bilinemez kuramının çelişik olduğunu gösteren us, bu evreyi de aşarak, diyalektik düşüncüyü oluşturarak ve üreterek, evrenin gizlerini bir bir gözler önüne serip, onları çözümleyecektir. İşte bu durum, usun, bir evrensel işlevidir. Evrende, bir bilinemez, saltık bir biçimde vardır, ama yine, saltık bir biçimde o, bir gün, bilim ve teknoloji yoluyla bilinecektir. Demek ki, usumuzun, hiçbir işlevini, Kant'ın yaptığı gibi sınırlayamayız. Ve bu bilince sahip olarak, bilinemezi aydınlatacak ve bileceğiz. Bu açıklamalardan sonra, Öznel İdealizm ve Nesnel İdealizm arasındaki ayrım, böylece, bir kez daha, açık bir biçimde, ortaya çıkmaktadır. Bu ayrım, mantığın temel yasalarıyla daha kesin bir nitelikte belirlenecektir. Örneğin, özdeşlik ilkesi, bu konuda gereken aydınlığı sağlayacaktır. Bu konuya, daha ilerde, açık bir biçimde değineceğiz.

Demek ki, Kant'ın, bilgi ile ilgili salt kuşkuculuğu, ancak, diyalektik bilgi ile giderilebilecektir. Eğer, Kant, diyalektik bilgi konusunda, Aristoteles gibi, temel bir önyargıya sahip olmasaydı, karşıtların birliğine ulaşarak, "Fenomen" ve "Numen" ayrımının doğurduğu yanılgıya düşmeyecekti. Çünkü, bu temel önyargı, yani, diyalektiğin, yalnızca ve yalnızca olumsuz bir sonuca ulaşabileceği varsayımı,<sup>142</sup> olumsuzun olumsuzlanması, yani, yadsıma ilkesinin kabul edilmeyeşine dayanıyordu. İşte, bu nedenle, Kant felsefesindeki salt ayrımlara rastlanırken, buna karşın, bileşimlere, hele hele karşıtların bileşimlerine hiç rastlanmamaktadır. Diyalektik, yalnızca, olumsuz bir sonuca götüren olarak bilinmekle kalmadı, aynı zamanda, o bir tür "sanat" olarak da düşünüldü. Tüm bu karmaşık düşünceler sonucu, diyalektiğin yeteri ölçüde bilinmesi olanaksızlaştı ya da düşüncenin tarihsel süreci içinde, yanılgılarla dolu diyalektiğe ilişkin yorumlamalar başladı. Platon, üçüncü bir felsefi bilim olan diyalektiğin başlatıcısı ve öğreticisi olarak gösterilirken, Kant ile de diyalektik, felsefeye yeniden girmiş oldu. İşte bu da, diyalektiği, usun "zorunlu niteliği" olarak kabul etmek demektir. Demek ki, bu onur, Hegel'in deyişiyle Kant'a aittir: "Diyalektik, modernlerin metafiziği (burada, hiç şüphe yok ki bilgi teorisi ve mantık)'nde ve ayrıca genellikle halk felsefesi tarafından, eskilerin olduğu kadar modernlerin de halk felsefesi tarafından, en az bilineni olan o eski bilimlerden biridir."<sup>143</sup> Böylece, Hegel, diyalektiğin, kendi çağımızın "yeni çağın" metafiziğinde olduğu gibi, bundan önceki çağların içerdiği felsefi düşüncede de, örneğin, "eskilerin halk felsefesinde" de, üzerinde en az bilgiye sahip olunan bir "antikçağ bilim"i olduğunu vurgulamaktadır. Bu belirleme, diyalektiğin tarihsel görüntüsünün bir tür dile getirilişidir. Başka bir deyişle, diyalektik, Hegel'e göre, ne kendi zamanında ve ne de önceki zamanlarda, doğru dürüst bilinen bir bilginin sonucu olmamıştır. Bununla birlikte, diyalektik, Kant ile, kendisinin, modern metafiziğe girmesini sağlayan bir düşünüre rastlamıştır. Hegel ile de, o, gerekli dizgesel ve mantıksal yapıyı kazanarak, kurgusal özelliği elde etmiştir.

Böylece Hegel, diyalektiğin varlığını dile getirirken, ona, sanki bir insan varlığına kişilik kazandırıyormuş gibi, kişilik kazandırmaktadır. İşte, bu olguyu yansıtan sözleri, açık bir biçimde yazılmış olarak Hegel felsefesinde buluyoruz. Filozof, şöyle söylüyor bu konuda: "Diyalektik, gerek yeni çağın metafiziğinde, gerek yenilerin ve eskilerin halk felsefesinde en tanınmamış kalan antikçağ bilimlerinden biridir. Diogenes Laertius, Platon hakkında der ki, nasıl Thales doğa felsefesinin, Sokrates ahlâk felsefesinin babası olmuşsa Platon da üçüncü felsefe biliminin, yani diyalektiğin babası olmuştur; antikçağ bunu onun en üstün yönü saymıştır, ama Platon'un bu üstün yönü üzerinde en çok yaygara koparanlar bunu çoğu zaman tamamıyla küçümsemişlerdir. Diyalektik sanki öznel bir yeteneğe dayanırmış ve kavramın nesnelliğine ait değilmiş gibi, ona çoğu zaman bir SANAT gözüyle bakılmıştır. Biz, diyalektiğin Kant felsefesinde ne biçim ve sonuçlar aldığını belirli örnekler üzerinde daha önce göstermiştik. Diyalektiğin yeniden akıl için zorunlu diye kabul edilmiş olması, her ne kadar bundan Kant'ın çıkardığına karşıt bir sonuç çıkarmak gerekliyse de, gene son derece önemli bir ilerleme sayılmalıdır."<sup>144</sup> Biz, bu çalışmamızın Sokrates-Platon kesiminde, burada Hegel'in sözünü ettiği "Platon'un üstün yönü" sayılan diyalektik ile ilgili çözümlemelerini tek tek dile getirip, açıklamıştık. Diyalektik konusundan dolayı, gerek sofistler ve gerek Aristoteles arasında ve onlarda ortaya çıkan birbirlerinden ayrı görüşleri de belirtmiştik. Ayrıca, Elea Okulu'nun önemli görüşlerini yansıtan temsilcilerinin de, bu konuya ilişkin düşüncelerini sergilemiştik. Diyalektiğin "öznel bir yeteneğe" dayandırılması ve ona "sanat" niteliğinin yakıştırılması da, yine Aristoteles'in yorumuna dayanmaktadır. Hegel, işte, bu alıntıda, bu olguyu dile getirmek istiyor.

Çünkü, Platon kesiminde de, daha önce incelediğimiz gibi, Aristoteles, diyalektiği, "Retorika" gibi, bir tür düşünme sanatı olarak algılamaktadır. Yani, diyalektik, bir düşünme sanatı, retorika, bir güzel konuşma sanatı olarak birbirlerini tamamlamakta, ama buna karşın, her ikisi de ne yazık ki, yine Aristoteles'e göre, bizi kesin, mantıksal ve bilimsel sonuçlara götürmemektedir. Oysa, Hegel, diyalektiği, ne bir "öznel yetenek" ve ne de bir "sanat" olarak anlamamakta ve algılamamaktadır. *Onu, doğrudan doğruya mantığın salt belirlemeleri olan, yani usun ürünleri olan kavram ve kategorilere dayandırmaktadır.* Başka bir deyişle, diyalektik, Evren-Doğa-İnsan üçlüsünün oluşturduğu bileşimi bir bileşim olarak ve bu bileşimin her bir ögesini bir evrensel öge olarak anlamak, bilmek, incelemek ve yargılamak ve oradan da evrensel bir sonuca ulaşmak isteyen bir bilim olarak tanımlanabilir. İşte, Hegel, bu görüşü savunmaktadır.

#### b) Diyalektik'in Getirdiği Özellikler ve Bilgi Elde Etmedeki İşlevi:

İşin ilginç yanı, diyalektiği, us için yeniden zorunlu kabul eden filozof Kant'tır. Yalnız, Hegel'in ve dolayısıyla bizim de açık ve seçik bir biçimde gösterdiğimiz gibi, Kant, diyalektiği, yargılama işleminde bütünleştirici ve birleştirici bir araç olarak kullanmayıp, onu, tam tersine, ayırıcı ve yalnızca ayrı (farklı) kılan bir katalizör (çözümleyici) gibi kullandı. Bu nedenle de, yine daha önceden ortaya koyduğumuz gibi, deney dünyası ve deneyin uygulanamayacağı dünya, fenomen ve numen (olgu ve kendinde-şey), bilinebilir dünya ve bilinemeyen dünya, bilimin alanı ve mezafizik alanı gibi, salt, kesin, bağlantısız dünyalar, alanlar ve tanımlar yarattı. Başka bir deyişle, diyalektiği, yalnızca olumsuz yapısı içinde kullandı. Oysa, diyalektik, olumsuz bir işleve sahip olduğu gibi, birleştirici, yani yapıcı bir niteliğe de sahip olmakla evrensel bir işlerlik kazanmaktadır.

Demek ki, diyalektik "sadece olumsuz bir sonuç" taşımamaktadır. Onun, bir "olumsuz sonuç" taşıdığını savunan eskiler, ilk çağ filozofları, örneğin, diyalektik ve sonucunu, ele aldıkları nesnenin yapısına ya da "öznel bilgiye" uygulamaktadırlar; yani, diyalektik, onlara göre, bu bilginin ya da bilgiyi yansıtan nesnenin "sıfır değerinde" olduğunu göstermektedir. Oysa, bu durumda, diyalektiğin üçüncü belirlenimi -olumsuzlama'nın sonucu oluşum- göz önünde bulundurulmamaktadır. Böylece de, nesne ve bilgisi, kendi oluşumsal süreçlerinde "kendi için geçerli" bırakılmakta ve kendi "oluşumsal evrimlerin"den soyutlanmaktadırlar. Kaldı ki, diyalektiğin en önemli evresi budur. İşte, böylece, bu evre unutulmakta ve göz önünde bulundurulmamaktadır. Yani, bu durumda, nesne, düşüncesiz ve kavramsız haliyle ele alınmakta, yalnızca, "bir tasarıma ya da bir ad" niteliği içinde bırakılmaktadır. Oysa nesne, varlıksal yapısına, ancak düşüncenin ve kavramın belirlenimleri içinde kavuşmaktadır. Başka türlü söylenirse, nesne, "ancak düşüncenin ve kavramın belirlenimleri içinde... ne ise o olmaktadır". Çünkü, önemli olan bu belirlenimlerdir; onlar, "gerçek nesne ve içeriktir"ler. *İşte, bu "gerçek nesne ve içeriği" ortaya çıkarıp, onların bilgilerini saydamlaştırmamız, diyalektik sayesinde olmaktadır.* Hegel, bu görüşleri savunarak, nesnenin yapısı ve bilgisi üzerine çözümleyici ussal işlevi getirmesi dolayısıyla Kant'ı kutlar. Ve, diyalektikle elde edilen bilginin geçersizliğini dile getiren usavurmalarındaki (akıl yürütme) temel önyargıyı da şöyle açıklar: "Bu usavurmalarındaki temel önyargı şundandır ki, diyalektiğin sadece OLUMSUZ bir SONUÇ taşıdığı sanılır. Bunu hemen açıklığa kavuşturacağız. Burada, diyalektiğin genellikle içinde kendini gösterdiği BİÇİM konusunda şunu belirtmek gerekir ki, diyalektik ve onun sonucu, ele alınan NESNE'ye, ya da öznel BİLGİ'ye uygulanır; diyalektik, ya bu bilginin, ya da bu nesnenin sıfır değerinde olduğunu

bildirir, oysa, nesnede bir ÜÇÜNCÜ TERİM durumu içinde gösterilen BELİRLENİMLER dokunulmamış kalır ve kendi için geçerli diye konutlanırlar. Kant felsefesinin, dikkati, eleştirici olmayan bu yol üzerine çekmiş olması, böylece de, DÜŞÜNCENİN BELİRLENİMLERİNİN KENDİ KENDİLERİNDE VE KENDİ KENDİLERİ İÇİN çözümlenmesi anlamında mantığın ve diyalektiğin yeniden kuruluşunu başlatmış olması, onun sonsuz bir üstünlüğüdür." <sup>145</sup> Böylece, nesneye, kant, diyalektik aracılığıyla, düşünce ve kavram yüklemiştir.

Hegel de, nesneye yüklenen düşünce ve kavramların durağan (sabit) olmadıklarını, bunun tam tersine, nesne ve bilginin, kendi belirlenimlerinde, "bağımsız yüklemeler, özgülükler, tümeller" niteliklerinde, kendi içlerinde "başlanmış" "durağan" ve "tam uygun" olmakla birlikte, bir "üçüncü terim" ile (içinde ve tarafından) "dışsal ve olumsal" bir bağlantı kazanarak, "diyalektik bir ilişki ve çalışma haline konulmakta" olduklarını göstermektedir. Böylece, durağan bir niteliği içeren tüm karşıtlıklar, dışsal bir bağlantı aracılığıyla, çelişik olmamaktadırlar. Örneğin, "sonlu" ile "sonsuz", "tekille genel", Hegel'e göre, bu konuda birer örnek oluşturmurlar. Çünkü, onlar kendi yapılarında birer geçişirler. Yani, birinden ötekine geçiş simgelerler. Bu olgu da, kavramların, onların devingen ruhu olarak belirlenmesini ve onların yapılarını yakalayarak, diyalektiklerini ortaya çıkarmasını kanıtlar. İşte böylece Hegel, Kant'ın, kavram ve kategorileri nesneye uygulamasından yararlanarak, nesnenin evrimlerin diyalektik çözümlemeye zorunlu kılmasıdır.

Gerçekte, Platon'un da yapmak istediği buydu: Bilgiden, "şeyleri kendi kendilerinde ele almayı", tümellikleri içinde tasarımlarken, bunun yanı sıra, şeylerden uzaklaşmaksızın, başka durum ve koşullarda, örnekler ve karşılaştırmalara başvurmaksızın, yalnızca onların soyut yapılarını ele alarak, onların yapılarında "içkin olanı" ortaya çıkartarak ve "bilince yükselterek" çözümlemeyi gerçekleştirmeyi düşünüyordu. Böylece, saltık bilginin yöntemi de belirleniyordu. Bu yöntem, ancak, çözümsel (analitik) olabilirdi. Kavramın saltık nesnelliğini bu tür bir yöntem bulup çıkarabilirdi. Kaldı ki, bu yöntem, aynı zamanda bireşimsel (sentetik) bir yöntemdir. Tümel'den tikel'e gidişi hazırlayan nesne, sonunda, yöntem içinde, yeniden tümel'e ulaşmakta ve kendini bu kez bir "Başka" olarak göstermektedir. İşte bu noktada Hegel, Platon'dan salt bir biçimde etkilenmiştir. Çünkü, bireşimlerin sonucunda, nesne, sürekli olarak, belli bir çözümlemeye uğradıktan sonra, bir "başka", yani, "tümel" kendiliğinden çözümleme ve bireşim aracılığıyla, "kendisinin başkası" olarak belirlenmektedir. "Ama nesnenin kendi içerisinde kapsadığı bir "çeşitli"nin bu ilişkisi, gene de, artık sonlu bilgide bireşimden anlaşılan şey değildir; sonlu bilgi, bireşimi de, kavram içinde bir ilişki imiş gibi, çözümsel olarak belirler, bu da onu öteki bireşimden tamamiyle ayırdetmeye yeter.(...) Baştaki tümelin kendiliğinden kendisinin başka'sı olarak belirlemesini sağlayan YARGLI'nın aynı zamanda hem bireşimsel, hem çözümsel olan bu anına biz DİYALEKTİK an adını vereceğiz." <sup>146</sup>

Demek ki, Hegel'e göre, nesnenin tümel olarak, kendiliğinden, bir "başkası" olarak yeniden doğması, ancak bir "yargı"ya bağlıdır. İşte, "çözümsel ve bireşimsel" olan ise, bu "yargı"nın tam kendisidir. Kant'ın önemli belirlemesi de bundan başkası değildir. <sup>147</sup> İşte bu olgu, Hegel'in, kant'ın büyük buluşu olarak yani, diyalektiği yeniden felsefeye soktuğu nokta olarak kabul ettiği olgudur. "Diyalektik an", Hegel'in de söylediği gibi, "yargı"nın çözümsel ve bireşimsel nitelikleri aynı anda ve bağlantılı olarak

yansıttığı andır. Platon, bu anı da işaret etmek istemişti, İdealar Kuramı'nı kurarken. Çünkü, bilginin ve nesnenin özüne, kavrama inme, ancak ve yalnızca bu anda gerçekleşmektedir. İşte, Platon'un, Kant'ın ve Hegel'in yapmak istedikleri, bu kavramsal öze inmektir. Yalnız bu iniş ve çıkış devimi, Platon'da ve Hegel'de nesnel İde'yi aramak için bir amaç oluştururken, bu kez Kant'ta, tümüyle ÖZNE-BEN'in, nesnel İde'den soyutlanması olarak ortaya çıkar. Ve böylece, Öznel İdealizm ve Nesnel İdealizm arasındaki önemli evrensel ayrım burada belirlenmiş olur. Platon'un ve Kant'ın, Hegel tarafından yüceltiliş ve yerilişleri onların İDE ve NESNE arasında saltık bir bağ kurup kurmadıklarına dayanmaktadır.

Eğer Hegel, diyalektiğin, nesnelliği, tarihi ve bu tarihte kuşkuculuğun rolü ya da diyalektiğin bir aldatmaca düzeni olarak belirlenmesi üzerinde kesin bir tavır ortaya koyorsa, bunun nedeni basittir: Çünkü *diyalektik*, *Hegel'e göre, usavurma işleminin NESNE bilgisini ve ÖZNE'yi aydınlatma işlemidir*. Yine Hegel için, o, Platon'un *Sofist'* te dile getirdiği gibi, "Başka'nın 'aynı' ve 'aynı'nın 'başka' olabileceğinin kanıtlanmasıdır. Platon, şöyle demiyor mu bu konuda?... "Güç ve doğru olan, başka'nın aynı ve aynı'nın da başka olduğunu ve işin aslında bunun bir tek ve aynı bakımdan böyle olduğunu gösterebilmektedir." <sup>148</sup> Hegel de, *Mantık Bilimlerinin Ansiklopedisi* adlı yapıtında, "aynı" ve "başka" arasında diyalektik bağlantıları kurarak, varlığın ve İde'nin alt varlıkçıklara ayrılmasını ve dünyanın türetilmesini göstermektedir. Yoksa, başka türlü, İde'den, Evren, Doğa ve İnsan Varlığı nasıl türeyebilirdi?... Ve böyle bir ayırtılma işleminde kavramın da rolü yadsınamaz. Çünkü, amaç, özü aramak ve bulmaktır, aynen Platon felsefesinde olduğu gibi, Hegel felsefesi için de. Bu öz de, İde'nin dolayımılarıdır, "nesnel öz"ün varlığıdır. *Kavram, böylece, hem Platon ve hem de Hegel dizgesinde "kendinde varolan", yani "nesnel öz" olarak belirlenmektedir*. Bu konuda, Platon'un şu anlatımı, sanki Hegel'in anlatımıdır; çünkü, her iki algılama biçiminde benzerlik bu denli çarpıcıdır: "... şu bilinci edinmeliyizdir ki kavram, ne sadece gerçekte "dolayumsuz olan'dır"—(ve kavram "basit olan" olduğu halde bu böyledir, çünkü, kavram "basit olan'dır") ama bu, anıksal bir basitliktir; öz bakımından, kendi kendine, kendine dönmüş olan düşüncedir kavram (dolayumsuz olan, şu kırmızıdır, vb. yalnızca); ne de yalnızca, "kendi kendinde varolan'dır, yani nesnel özdür." <sup>149</sup> Platon, böylece, kavramın doğasının yapısını ve bu yapının varoluş bilincini kesin bir biçimde dile getirmektedir; kavramın "dolayumsuz" bir şey olan olmadığı ortaya çıkmaktadır. "Basit" olarak niteleyebileceğimiz şey de, ancak, İde'nin bir basitliği olmaktadır. Dolayumsuzluk, kavrama özgü olmamakla birlikte, buna karşın duyumun özgün bir özelliğidir. Bu nedenle biz, nitelemeleri, Platon'un da örneğini gösterdiği gibi, "şu kırmızı"dır diye adlandırmaktayız. Üstelik, bu durum, kavramın, yalnızca, bilincin bir içermesi olmadığını göstermektedir. Sonuç olarak *kavram, "nesnel öz" olarak "kendinde olan"dır. Ama bu, "kendinde olan" "nesnel öz" bizim usumuzca algılanabilmektedir*. Böylece, bu kendinde şey, Kant'ın "Kendinde-Şey (Numen)"inden ayrıdır. Çünkü Kant felsefesinde, "Numen", us'un algılayamayacağı bir şey'dir. Kavramın bu tür tanımlanması, bize, Öznel İdealizm'den Nesnel İdealizm'e, başka bir deyişle, nesnelciliğe geçişi göstermektedir.

Tüm bu açıklamalardan sonra, kendimize bir soru yöneltebiliriz: Acaba, diyalektik, nasıl bir yapıya sahiptir? İşte, böyle bir soru, ayrıntılı yanıtını, diyalektiğin hegелci taslağında bulacaktır. Ve bu taslak oluşturulurken, bazı örneklemelere de dayandırılacaktır. *Diyalektik, Hegel'in de belirttiği gibi, genellikle, "olumsal bir şey" gibi gözük-*



*mehtedir.* Buna karşın, böyle bir izlenimin yanı sıra, biz, diyalektiğin, başka tür izlenimlerine de sahip olmaktadır. Bu, gerçekte şu demektir: *Diyalektik, kendine özgün yapısında, bir başka belirlenmiş biçim de almaktadır.* Örneğin, nesnelerle ilgili olarak, böyle bir durumla karşılaşırız. Çünkü, herhangi bir nesne konusunda, "belli bir belirlenimin o nesneye özgü olduğu gösterilmekte"dir. Bu belirlenimlere göre, nesnelerin birbirleriyle bağlantıları kurularak, bir dizi ya da sıra elde edilmektedir. Ve böylece, birbirleriyle bağlantı ve elde edilen sıranın konumlarına göre, biz, varlıkların yerlerini saptama olanağını bulmuş oluruz. Bu saptama işlemiyle de, varlıkları birbirlerine oranla, mantıksal bir yapıya indirgeriz. Bu yapının bize sağladığı veriler sonucu da, varlıkların birbirlerine bağıntılı yadsınmalarını elde ederiz. Bu olgu da, bize, varlıklara ilişkin nitelemeleri verir. Örneğin, varlığın sonluluğu, sonsuzluğu, varlığı-yokluğu vb. konumlar ve belirlemeler gibi. Bunun anlamı nedir?... Gerçekte bu, varlıklarla ilgili zamansal ve mekânsal yapıda, varlığın nitelemelerine göre, onun içerdiği ya da varlıkların birbirlerine oranla ortaya koydukları, karşıtlıkların elde edilmesidir. Örneğin, "dünya, devim, nokta" gibi kavramsal konularda, belli belirlenimlere dayanarak ve nesnelerin birbirleriyle olan bağlantı sırası izlenerek, "mekânda ya da zamanda sonluluk, şu yerde varlık, mekânın saltık yadsınması..." gibi karşıtlık içeren kavramlar ortaya çıkarılır. Bu işlemle yetinilmeyerek, bu tür yadsınma olgusunun sonucu olarak elde edilen belirlenimlerin, aynı zamanda, doğrudan doğruya nesneye bağlantılı olarak elde edildiği kabul edilir. Çünkü, gerçekte bu belirlenimler, soyut ya da soyutlanmış belirlenimler değildir. Bunun tam tersine, nesnenin içerdiği, barındırdığı, kapsadığı, yani "nesneye özgü" belirlenimlerdir onlar. Demek ki, belirlenimlerin ve yadsınma olgusunun aracılığıyla, belirlenimlerle nesneler arasında varolan bağlantılar elde edilmektedir. İşte bu bağlantılar diyalektik bağlantıların kendisidir. Hegel, bu konuda şöyle yazıyor: "... mekânda ya da zamanda sonluluk, şu yerde varlık, mekânın saltık yadsınması gösterilir; böylece, daha sonra, bunun tam karşıtı olan niteliğin de, örneğin zaman ve mekânda sonsuzluğun, "şu" yerde var-değilliğin (yokluğun) mekâna ilişkisi ve bu nedenle mekânsallığın da o nesneye özgü olduğu gösterilebilmektedir." <sup>150</sup> Demek ki, zaman ve mekân içinde sonluluk ve sonsuzluk, varolmak ve varolmamak, nesnenin evrensel nitelelikteki belirlenimlerini göstermektedir. Bununla birlikte, zamansallık ve mekânsallık da nesneden soyutlanmış birer belirleme olarak algılanamazlar. Tam tersine onlar, nesnenin kendi yapısında varolan belirlenimleri olarak ortaya çıkarlar. *Böylece diyalektik, "genellikle olumsal bir şey olarak" yansıttığı görüntüsüyle kalmaz, ayrıca, "yadsıma", "yok-kılma", yeni bir aşamaya ve evrime götürme dinamikliğini de kazanır.*

Bu konuda, örnekler, oldukça zengin birer kaynak oluştururlar. Örneğin, eski Elea Okulu, diyalektiği, ilk önceleri, devime karşı, yani, devimin, bizim anlığımız için algılayamayacak bir şey olduğunun kanıtlanması için kullandı. Bunun en özgün örneği Zenon'dur. (Bir uzaklığın yarısı ve daha sonra o yarının yarısı katedilmediği sürece, o uzaklığın bitim noktasına ulaşılamaz. Aşıl ve kaplumbağa ve Ok ve Stadyum örnekleri gibi). <sup>151</sup> Böylece, Zenon'a göre devim, aynen dış maddesel dünya gibi duyumların edindiği izlenimlere dayanır. Bu nedenle de o, dış maddesel duyum dünyası gibi, bir yanılsamadır. Ve işte bu nedenle de, biz, onun gerçek varlığını elde edemeyiz. <sup>152</sup> Çünkü, Zenon, devimin yapısında bir karşıtlık görüyordu. Yani, karşıt-çelişkili belirlenimlerin varlığını gösteriyordu. Ve yine Zenon'a göre, eğer bir yapıda ya da bir belirlenimde bir karşıtlık varsa, böyle bir olgu, o yapının ya da belirlenimin bir hiç olacağını, yani "yok-varlık" sayılacağını göstermekteydi. İşte, devim de, bu tür bir yapıya sahip olduğundan dolayı, yani yapısında karşıt öğeleri bulundurduğundan, kesinlikle kendi

kendini yadsırmaktaydı. Bu nedenle de o, Zenon'a göre, bir "var-olmayan"dır. Eskilerin belirttikleri gibi, "doğamak" ya da "yok-olmak" gibi olgular da gerçekte yanlış belirlemelere. Çünkü, onlara göre, saltık olan "Tek"tir. Bunun için de, "Bir" ne doğar ve ne de yok olur. İşte Hegel, ileri sürülen bu tür savlarda, diyalektiğin yalnızca olumsuz sonuçlara ve bu sonuçların getirdiği olumsuzluklara hizmet ettiğinin gösterildiğini dile getirerek, onlarda, diyalektiğin, gerçekten gerçek yapıdan soyutlandığını vurgulamaktadır. İşte salt bu nedenle, Eskilerin —ilk çağ filozoflarının— ve Zenon'un diyalektiği kullanımındaki yanlışlardan dolayı, diyalektik, bir aldatmaca ve yanlış yorumlama olarak belirlenmiştir. Oysa, gerçek yanlış, diyalektiği bu tür bir tanımlama ile belirlemektir.<sup>153</sup> Demek ki, yanlış olan, diyalektiğin yapısında barındırdığı, karşıt önermeleri birbirlerinden soyutlamak, koparmak ve onların "bir birlik" oluşturabileceklerini düşüneyemektir. İşte, Zenon'un, devimi açıklama işleminde içine düştüğü durum, bu durumdan başka bir durum değildir.

Bir başka örnek, Platon'un diyalektiği kullanma biçimidir. Çoğu zaman, kendi çağının filozoflarının ileri sürdükleri düşünce ve kavramlara karşı —sofistler buna en iyi örneği oluşturmaktadır— diyalektiği kullanırken, Platon, aynı zamanda, onu, "saf kategoriler"e ve İdealar'ın "yansıyıcı belirlenimlerine", yani, iç düşünmenin belirlenimlerine de uyguladı.

Daha sonraları diyalektik, Hegel'in de vurguladığı gibi, "kuşkuculuk" tarafından, "tüm bilimsel kavramlar"a da uygulanarak, günlük yaşamın ahlâk ilkelerinin belirlenmesi olgusundan bir başka alana kaydırılmış oldu. Ve böylece diyalektik, hem ahlâk kavramlarında ve hem de bilimsel kavramlarda kullanılmaya başlandı.

Buraya sıraladığımız tüm bu olgular ve açıklamalar bize neyi göstermektedir?... Bu tür bir anlamının sonucu olarak diyalektik, Hegel'e, göre, "genel bir biçimde ortaya konulmuş olurlamaların çelişkiliği ve sıfırlığı"dır. Başka bir deyişle, bu "olurlamalar"ın ortadan kalkışından başka bir şey değildir. Yalnız, işin ilginç yanı, sıfıra indirgeniş ve ortadan kaldırılış iki ayrı anlama gelebilir. Bu anlamların birbirlerine karıştırılmamaları için, adlarını koymak gerekmektedir; *birinci anlama*, "nesnel anlam" derken, *ikinci anlama da "özel anlam"* demek yerinde olur. "Nesnel anlama", *yani birinci anlama göre dile getirilen özellik, nesnenin kendi yapısında ortaya çıkan özgün çelişkidir. Bu durumda nesne, kendi kendisiyle çelişerek, kendini ortadan kaldırmakta ve sıfıra indirgemektedir. Örneğin, "dünyanın, devimin, noktanın gerçekliğini yadsıyan Elealılar'ın vardıkları sonuç "böyle bir sonuçtur. İkinci anlama, yani "özel anlama" gelince durum değişmektedir. bu kez de, "kusur bilgiye yüklenmekte"dir. İkinci görüş te, iki ayrı biçimde belirlenir: Bazılarına göre, diyalektik "bir el çabukluğu ile yalancı bir görünüş doğurmakta"dır. Burada amaç olarak, duyular dünyasının ve ahlâk alanının bilgisini salt bir bilgiymiş gibi gösterme çabası yatmaktadır. Örneğin, Kynik Diogenes'in devimin diyalektiğini göstermek için yaptığı gibi. Bir başka kesimde, ahlâk olgularını çürütmekte ve ahlâksal ilkelerimizi sarsmaktadır. Sokrates'te olduğu gibi. Oysa, diyalektik, bunların hiçbirisi değildir gerçekte. Gerçekte o, GERÇEK'in YÖNTEMİ'dir ve böyle bir yöntem olarak ta amacı, aynı felsefenin amacı gibi, GERÇEK'e ULAŞMAK'tır. Bu gerçek te Hegel için ancak "Saltık Bilgi" (Mutlak Bilgi "Savoir Absolu"), yani Tanrı'nın bilgisi ve Tanrı'dır. Ayrıca bu yöntem, bu gerçeğin, "Saltık Bilgi"nin, yani Tanrı'nın yadsıma yoluyla kendi kendine oluşturduğu ve kendinden başlayarak kendine doğru bir devimle gerçekleştirdiği tarihsel-ussal bir yürüyüştür. Bilim de bunun Tarih ile birlikte tek kanıtıdır.<sup>154</sup>*

Bu nedenle, ilk önce Hegel'in, diyalektikle ilgili olarak yanlış yorumlamalara yol açan ilk çağ düşünürlerinin yanlışlarını gösteren sözlerini aktaralım buraya: "... Eski Elea Okulu, diyalektiğini en başta harekete karşı yöneltiyordu; Platon ise, çoğu zaman, çağdaşlarının fikir ve kavramlarına karşı, özellikle sofistlere karşı, ama aynı zamanda saf kategorilere ve yansıyıcı belirlenimlere de karşı yöneltiyordu; sonraki dönemin daha gelişmiş kuşkuçuluğu, bunu yalnız bilincin sözde dolaysız olgularına ve günlük yaşamın ahlâk ilkelerine değil, aynı zamanda bütün bilimsel kavramlara da yaydı. İmdi, böyle anlaşılan diyalektikten çıkarılan sonuç, genel olarak, ortaya konulmuş olurlamaların çelişikliği ve sıfırlığıdır. Ama bu, iki anlama gelebilir: Ya nesnel bir anlamdadır, yani böyle kendi kendisiyle çelişen nesne kendini ortadan kaldırır ve sıfıra indirir, örneğin, dünyanın, hareketin, noktanın hakikatini yadsıyan Elealılar'ın vardığı sonuç böyle olmuştur; ya da öznel bir anlamdadır yani kusur bilgiye yüklenir. Bu ikinci sonuç da iki tarzda anlaşılır: Kimileri sanırlar ki, diyalektik, bir el çabukluğu ile yalancı hir görünüş doğurur. Bu görüş, DUYULUR varoluşla, ALIŞILMIŞ FİKİRLER ve AHLAK İLKELERİ ile yetinen sözde sağduyunun sıradan görüşüdür. Bazan bu sağduyu, dört bir yana sessizce yürüyerek hareketin diyalektiğini gözler önüne seriveren kynik Diogenes gibi sakın davranır; bazan da, diyalektiği bir ahmaklıktan ibaret olmakla suçlayarak öfkelenir, ya da önemli ahlâk olguları sözkonusu olduğu zaman, onu, sağlamca kabul edilmiş şeyi sarsmaya ve kötülüğün eline silâh vermeye yönelen bir dinsizlik olmakla suçlar; bu görüş, sofistlere karşı Sokrates'in kullandığı diyalektikte vardır ve Sokrates'in aleyhine çevrilen bu öfke onun canına mal olmuştur..."<sup>155</sup> İşte Hegel, diyalektiğe karşı yöneltilen bu eleştirileri genel bir yanıtla reddeder. Çünkü, diyalektikte, bir şeyin temelini sarsmadan önce, belli bir evrensel gerçeğe göre çözümleme sözkonusudur. Bu evrensel gerçekte, yaşamın deneyine gömülmüş bilinç ile, bilincin bizdeki evrensel gelişimlerdeki yansımasıdır.<sup>156</sup>

Bu nedenle, diyalektik, hem bilgi alanında ve hem de ahlâk alanında, usun sınırları içinde ve usun kendine dayanarak kurduğu gerçeklerdir. "Gerçek olan ussal, ussal olan gerçektir"ın anlamı ancak bu olabilir, Hegel felsefesinde. İşte filozof, bu nedenle şunları yazıyor, yanıt olarak, diyalektikle ilgili yanlış anlamaları yadsımak için: "... Biz, Diogenes'in yaptığı gibi DUYULUR BİLİNCİ düşünceye karşı koyan ve onda hakikate sahip olduğunu sanan kaba çürütmeyi bir yana bırakıp, diyalektiği ahlâksal hakikatleri ortadan kaldırmakla suçlayanlara cevap olarak diyeceğiz ki, bunları, kendi hakikatleri ve haklarının bilinci içinde, ama aynı zamanda da sınırları içinde aklın yeniden kuracağına güvenmek gerekir."<sup>157</sup> Hegel bu sözleriyle, diyalektiğin, ne ilk çağ Yunan filozoflarının anladıkları anlamda, —özellikle, kynikli Diogenes'in yaptığı gibi— düşünceyle duyguyu birbirlerine sürekli bir biçimde karşı koyan ve gerçeği de bu karşı koyuş eyleminde arayan felsefelerde olduğu gibi, ne de bilinen ve toplumda yerleşmiş bazı şeylerin yok edilmesi amaç edinilerek, gerek bilgiyi ve gerekse de toplumsal ahlâkın oluşmasını hazırlayan ilkelerin yanlışlığının salt bir biçimde dile getirilmesini gösteren bir felsefe olabileceğini sanma gibi olgularda görülen bir tür diyalektik biçim olmadığını göstermek istemektedir. Bununla birlikte ayrıca diyalektik, Kant felsefesinde ortaya çıkan, sezgi dünyası ile us dünyasının ayrımını, birinin bilinebilir, ötekisinin ise bilinemezliğini, böylece karşıt uçları birbirleriyle uzlaşmaz ve uzlaşamaz uçlarmış gibi göstermeyi, ahlâk alanı ile bilim alanının birbirleriyle bağlantılarının bulunmadığını göstermek için amaç edinen ve görevler yüklenen ussal bir işlem de değildir.

Diyalektiğin irdelenmesi sorunsalında, tüm bu belirlemeleri ön plâna çıkarmanın izlediği erek ne olabilir bizim için? Bu erek, Hegel'in diyalektiği, açıklanan bu belirle-

melerdeki gibi ortaya konan biçimde anlamadığı gerçeğinin vurgulanmasıdır. Çünkü, O'na göre diyalektik, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* ve *Tin'in Olgu-Bilim*'inde ayrı ayrı gösterdiği gibi, öznel anlamda ussal işlevin yadsınıp, tümüyle nesnel anlamda bir yarılama ve bilgi edinme gücüne ulaşılmasıdır. Ayrıca, kavramlar ve kategoriler yoluyla, Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlü ögesinin bir ve tek öge olan bileşim-sonucun İde'den yaratılması sorunsalıdır. Diyalektik, bu alanda, "çözümleyici" ("analytique") ve "birleştirici" ("synthetique") bir işlevin yerine getirilmesidir. Böylece, Hegel için amaç, ilk önce, diyalektiğin ne olmadığını göstermektir. Kendi felsefesinde de, işte bu noktadan kalkmıştır. Yani, işe, yine diyalektik yöntemin evrensel bir ilkesiyle başlamıştır: Yadsıma olgusu ile. Bu nedenle de, ilk çağ felsefelerinden bazılarında diyalektiğin ne olduğunu göstermeye çalışmıştır. Daha sonra da, Kant'çı ikicilik ve bilinemezlik felsefesine gerekli eleştirileri yöneltmiştir. Ve en sonunda da, kendi diyalektiğini oluşturmuştur. Bu arada, bu oluşturma işleminde, Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Jacobi ve Schelling düşüncelerinin yan etkileri de yadsınamaz bir gerçektir. Bir ölçüde biz de, böyle bir yolu, kendi özgün çalışmamızın ilkeleri ve yöntemi çerçevesinde izleyerek, Hegel diyalektiğine ve yöntemine ulaşmaya uğraştık. İşte, kesinlikle bu nedenle işe, hemen Hegel diyalektiğinden başlamadık. Bu çalışmayı ortaya çıkaracak yolu ve yöntemi, konuyu incelemeye koyulduktan sonra seçtik. Demek ki Hegel diyalektiğine, tarihsel belli evrimleri göz önünde bulundurarak ve birbirlerinden etkilenmelerini ortaya koyarak, yaklaşmayı denedik.

Ve böylece de, diyalektikte, Hegel'e göre, öznel ve nesnel anlamlara göre bir ayrımın sözkonusu olduğunu saptadık:

**TABLO: DİYALEKTİK'in yeni bir anlamı.**

- |                 |                                   |  |
|-----------------|-----------------------------------|--|
| 1) NESNEL ANLAM | : <u>Kynik Diogenes'in durumu</u> | Duyulur Bilinci düşünceye karşı koyma.   |
| 2) ÖZNEL ANLAM  | : <u>a— Sokrates durumu</u>       | Savunma olgusu içinde: Ahlâksal gerçekleri ortadan kaldırma suçlamasına karşı. |
|                 | <u>b — Kant durumu</u>            | Bilgi ile ilgili durum.  |

Buna karşın ve bununla birlikte diyalektik, bilginin saltıklığını belirleme ve ortaya çıkarma ile de yükümlüdür. Çünkü, Hegel'e göre, Evren-Doğa-İnsan varlığı bileşiminin elde edilmesi ve çözümlenmesi, ancak bu saltık bilgi aracılığıyla, bu saltık bilgiye dayanılarak ve bu saltık bilgi içinde gerçekleşecektir. İşte bu nedenle de, nesnel dünya ile öznel dünyanın bir bileşim oluşturdıklarını ve bu bileşimin bilginin kuramsal ve uygulamasal yapısının bir ürünü olduğunu unutmamak gerekmektedir. Çünkü, "Ben", insan varlığının bir ÖZNE olarak belirlenmesi, bilgi sürecinin somut bir biçimde çözümlenmesinden yoksun kalmamalı, yani, Kant felsefesindeki gibi "boş bir biçim", "kendi için bir tasarım" olmamalıdır. Başka bir deyişle, çünkü, öznel bilinç nesnellikten soyutlanmış bir durumda varolamaz ve zorunlu olarak nesnellığe gömülmektedir. Ve bu nedenle de, böylece, "Ben", varlık olarak, "düşüncelerin deneyüstü bir öznesi" gibi gözükmekle yetinemez. Üstelik, Kant'ın tanımlamasının tam tersine, Ben'in özne olarak, yine kendisiyle ve Evren-Doğa ilişkilerinde bilgi edinmesi için, kendisine başvurması

ve bu olgunun bir zorunluluk olması, yargının da böyle bir zorunluluğa dayanması, yani, başka bir deyişle, "onun hakkında herhangi bir yargıda bulunabilmek için zorunlu olarak gene ondan yararlanmamızı gerektiren" durum hiç te Kant'ın söylediği gibi "tedirginlik verici bir kullanışsızlık" değildir. Çünkü, Hegel'e göre, anlık, "ölçüye sığmayacak derecede doğadan daha zengin"dir.

Bu zenginlik, salt bir biçimde ve salt bir yapıda, anlığın özünü de, "...karşıtların kavramdaki salt birliğinin" oluşturduğunu göstermektedir. Böylece, öznel bilincin, nesnellığe gömülüğü, Hegel'e göre, varlığın İde'deki biçimlerinin belirleniş ve onların gerçekliği oluşturmalarıdır. Bu, şu demektir: Kavramı yapısında barındıran "şey" ile, yani, "öznel" bir yapıda içerilmesi ile, daha sonra da dış dünyayı oluşturan nesneler olarak belirlenmeleri (nesnellığe gömülme) ve buradan da yaşamın tüm öğelerini, yaşamın İde'sinin tüm olgularını yansıtmalarını hazırlayan "şey" arasındaki "ayrım" da, anlık'ta olan "varlık'ın biçimi"dir. Bu olgu ise, "kavramların" ("Begriffs-Concepts") gerçekliği oluşturan gerçek biçimler olduklarını göstermekte ve kanıtlamaktadır.<sup>158</sup> Bu nedenle, Hegel, "Gerçekliğin ögesi, kavramdır" demektedir.<sup>159</sup> Gerçekliğin temeline, kavramı yerleştiren filozof, Kant'ın "fenomen" ve "numen" ayırımını da yok etmektedir. Çünkü, böylece, anlama sürecinin, yani bilginin ve somut incelemenin sürecinin dışında, herhangi bir kavramın varlığının sözkonusu olamayacağı dile getirilmektedir. Gerçeklik ise, bu anlama sürecinin içinde ve tarafından ve sonunda belirlenen doğrudur. Böylece, anlamak, bilgi sürecinde, ilk evrensel koşul olarak ortaya çıkmakta, kavramın kendisinin de ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İnsan varlığı anlamadığı sürece ve "basit, değişmeyen tasarım'da ve isim'de "kalmakta inatlaştıkça, hem Ben'in hem de herhangi bir başka şey'in kavramı, en önemlisi "kavramın kendisi" de elde edilemez. Burada sözkonusu olan, kavramların kurulmalarının, kuramsal evrimden uygulama evrimine ulaşmadan önce, uygulamadan kuramsala varıldığı görüşüdür. Bu nedenle, "deney ve görgül" ("ampirik")'den kalkarak, anlama ve inceleme olgusuna geçilmekte, böylece de, uygulama alanından genele yükseliş başlamaktadır. Örneğin, yazmayı öğrenmek için, yazının öğeleri gerekmektedir. Hegel, bu noktada, ilginç bir biçimde, bilginin evrenselliğini ve İde'sini çözümlerken, deneyin ve uygulamanın evrensel gerekliliğinden söz ederek, maddeci bir salt yapıyı benimserken, buna karşın, anlığın, "ölçüye sığmayacak 'güçte' doğadan daha zengin 'olduğunu savunurken de, kendinin özgün gizemciliğini yansıtmaktadır.

Kant'ın kendisini deney alanının ve nesnellüğün üstüne yerleştirmesiyle, "fenomen"ler ile sınırlandırması sonucu, yanılgıya düştüğünü ve bu nedenle de öznelciliğini ön plâna aldığını vurgulayan Hegel de, kuşkuculuktan kaçarken, bu kez, nesnel idealizm'in gizemciliğine düşmektedir. Buna karşın, yalnız, Eski Metafizik, Hegel'in de çok doğru olarak gösterdiği gibi, gerçeği bilme isteğinde ve bu yolda gösterdiği uğraşlarda, nesneleri, gerçek olup olmayışlarına göre, "tözler ve fenomenler" olarak belli bir sınıflamaya indirgiyordu. Ve bu nedenle de, gerçeğin tam ve saltık bir incelenmesi gerçekleştiremiyor ve gerçeğin bilgisi eksik kalıyordu. İşte, Kantçı eleştiri de, bu eksikliği gideremediği gibi, onu daha da pekiştirdi ve resmileştirdi. Bu ise, bir kaçıştan ya da terkedişten başka bir şey değildir Hegel'in gözünde: "Kantçı eleştiri, gerçeğin incelenmesinden kaçmış ve vazgeçmiştir... Ne yazık ki, yalnızca fenomenlere ve günlük bilince basit bir tasarım halinde gelen şeylere sarılıp kalmak, kavramdan ve felsefeden vazgeçmektir."<sup>160</sup> Demek ki, insan varlığı, us, Kant'ın yaptığı gibi, kendini, yalnızca, "fenomen"lerle sınırlandıramaz ve onlara ilişkin bilgiye sahip olmak uğraşısıyla yetinemez. İşte bu nedenle, Eski Metafizik'in tam tersine, Gerçeğin İde'si, Kant'ın ve Hume'un, bilgi-

nin nesnellüğinden kuşkulananmalarını yadsımaktadır. Çünkü, "özel ide", soyut bir "ide"nin varlığının konumudur. Bu konumdan çıkış ise, bu "ide"nin, kendi öznelliğini yürürlükten kaldırmaya, yani, kendine özgü, soyut halindeki gerçekliğini somutlaştırmaya dayanır. Gerçekliğinin somut bir biçimde ortaya çıkışı, "kendi öznelliği tarafından, önceden varsaydığı dünyanın içeriği ile doldurma olgusuna bağlanmaktadır. Yani, İde'nin yarattığı dünyanın maddesel ve ahlâksal yapısının bilgisini özümleme ve onları kavramlara götürmektir. Çünkü, Bilgi, Hegel'e göre, ulaşılması gereken bir amaç, bir nokta, bir erek, kısacası "özel olarak İde" olduğuna göre, "kendinde var-olan" ve "kendinde olmakta olan"dır. Buradan da ortaya, "kendinde var-olan" yani, "kendinde olmakta olan" olarak, dünyanın varsayılması gerekliliği olanaksızlığı çıkmaktadır. Demek ki, böylece, dünyanın, bilgiye göre konumu, Hegel düşüncesinde, "İlk olumsuzlama"dır.

Bu savı açıklayalım: Hegel, bilginin ilk derecesinin, Kant'ın belirttiği gibi, sonlu bir bilgiye dayanarak sona erdirilmesini kabul etmemektedir. Çünkü, bilginin amacı, ulaşmak istediği erek, kendi varlığını ve oluşumunu özel bir tasarımdan kurtarıp, doğrudan doğruya nesnel bir niteliğe dönüştürme gerekliliğidir. Bu nedenle de bilginin sonlu konumu, yani ilk evrimi yadsınacaktır. Ve bu evrimin yadsınmasıyla, bilginin sonsuzluğu ve evrimden evrime geçişi savı oluşturulmaktadır. Buradan da, "kendinde dünya" olumsuzlanmakta ve buna karşın, bilgi sürecinde dünyanın varolduğu ve varolması gerektiği zorunlu bir biçimde kesinlik kazanmaktadır. Böylece, bilginin gerisindeki, Kant'ın modern çağda da saklayıp sürdürdüğü "kendinde-şeylik" yadsınmış olmaktadır. *Yadsınma olgusu, yine, bilginin kendi ürünüdür.* Demek ki, Gerçeklik, bilgi için, –"kendinde-şey" için olduğu gibi,– saltık bir öte olarak kabul edilmiyor. Bu sav ile de, düşüncenin belirlenimleri, kategoriler, iç-düşünmenin de belirlenimleri, kendinde ve kendi için sonlu belirlenimleri, kesin salt durakları olmaktadır.

Kant, bilgiyi, nesneden koparıp ayırınca, insan bilgisinin verilerini, kategorilerini, nedensellik yasalarını, sonlu, geçici, görecel özelliklerini, bir tür, İde'nin diyalektiği olarak düşünmedi, yani, doğrudan doğruya Doğa'nın diyalektiği olarak görmedi, tam tersine, onları, özne'nin soyutlanmış belirlenimleri olarak algıladı. İşte, Bilgi kuramına ilişkin olarak, Kant ve Hegel arasındaki önemli ayrım buradan ileri gelmektedir. Bu da, öznelcilik ve nesnelcilik arasındaki ayrımın ta kendisidir. Demek ki Kant, sonuçta, bilginin sürecinin, yine bilgiyi nesnel gerçeğe götürceğini yadsınmış oldu. Oysa, Hegel felsefesinde bilgi, "kendi öz akışıyla kendi sonluluğunu ve dolayısıyla da kendi çelişkisinin çözmekle yükümlü" kılınmıştır. Çünkü, bilginin elde edilmesinde erek ve bilginin izlediği sonuç nesnelliktir. Bu nedenle de, nesnellik, ancak, Mantık'ın nesnelliliği ile gerçekleşebilir. Kaldı ki, Kant, bunu salt ÖZNE'ye indirgemekle, öznelciliğe prim vermiştir. Çünkü, sonluluk kavramında Kant, sonluyu "kendi hali içinde" düşünmüş ve onun bu halinin, saltık olması gerektiğini üstü kapalı bir biçimde kabul ederek, onu, bilginin "saltık bağıntısı" olarak algılamıştır. Böylece de, bu görüş, biraz önce de belirttiğimiz gibi, "bilginin gerisinde" bilinmeyen bir "kendinde şeylik" eklemiştir nesneler dünyasına. Oysa, bilginin çıkışında, bizi nesnel gerçekliğe götürme yolunda, gerçeği çözümlemeye koyulduğumuzda, nesneleri, kendi içinde kapsadıkları ögeler ile birlikte ele alıp incelememiz gerekmektedir. Ayrıca, bu ögelerin nesnede ne varsa, ona "dışarıdan konmuş" gibi tasarlanması da bir zorunluluktur. Kaldı ki Kant, bunun tersini varsayarak, bilgiyi ve bilginin etkinliğini, "sadece, ötesinde kendinde şey'in saklı kaldığı tek yanlı bir konum" olarak ele almıştır. Bu, bir yanılgıdır. Bununla birlikte, en az, Kant'ın görüşü kadar yanlış olan bir başka tasarım daha vardır. Bu da, adına "gerçekçilik" dediği-

miz görüşün ileri sürdüğü savdır: Bu kez, bu savda, "nesnel kavramı boş bir özdeşlik olarak düşünülmekte" ve bu kavram da, "düşüncenin belirlenimlerini kendine dışardan alan bir özdeşlik olarak" gösterilmektedir. Demek ki, bu ikinci tasarımda, oluşan belirlenimlerin nesneden önceden ayrılıp alınmış oldukları ileri sürülmektedir. İşte Hegel, bu ikinci tasarımı, en az, birinci tasarım (Kant'ın tasarımı) gücünde yanlışlıklarla dolu bulmaktadır.<sup>161</sup>

Birinci tasarım, Hegel'e göre yanlıştır; çünkü, "Kendi için varolma yükümü", kendi "sınır çizgisini" içermekte ve bunun karşılığında da, "sınır çizgisi" de, "var-olma yükümünü" aynı oranda içermektedir. Böylece, bunların karşılıklı ilişkilerinde, iç varlıklarında, her ikisini de içeren bir başka belirleme vardır. Bu da, doğrudan doğruya "sonlu"nun kendisidir. "Sonlu"nun belirlenimleri olan bu iki durum, yine bu "sonlu"nun niteliksel olarak birbirlerine karşı olan "anlar"ını oluştururlar. Böylece, "...sınır çizgisi var-olma yükümünün olmazlayıcısı (negatif) olarak belirlenir, var olma yükümü de aynı biçimde sınır çizgisinin olmazlayıcısı olarak belirlenir. Sonlu böylece kendi iç çelişkisidir, kendini aşar kaybolur."<sup>162</sup> Demek ki Hegel, "sonlu"nun belirlenmesi ve "kendi için varolma yükümü"nde içsel ve niteliksel bir çelişki görmekte ve bu çelişkinin, "sonlu"nun kendisini aşmasını ve kaybolmasını hazırladığını söylemektedir. Oysa, bu kayboluş olgusu da, bize, saltık bir son'un olmadığını, "sonlu"nun yine kendisi tarafından aşıldığını vurgulamaktadır. Burada, kayboluş, "sonlu" olanın olumsuzudur. Üstelik, o, "sonlu"nun sonucudur. Yani, başka bir deyişle, "sonlu"nun, "kendi için var-olma yükümü"nü amaçladığı "varış ereğidir." Bu durumda, bu kez, "sonlu"nun sonucu, kendi olumsuzlaması olarak, "sonlu"nun sonucunun başlangıcı olarak belirlenmekte, bu nedenle de, *olumsuzun olumsuzu* olmak niteliğinden dolayı da, "sonlu", "kayboluş" olgusunda kaybolmamış, ve tümüyle ve yalnızca "bir başka sonlu" durumuna geçmiştir. Ama, bu sonlu da, yine bir kayboluş, *olumsuzlarının olumsuzlaması (yadsınma)* ve bir geçiş olacak ve "bir başka sonlu"yu doğuracaktır. İşte bu geçişler "sonsuzca dek süreceğinden, salt bir sonlu ve salt bir sonsuz yoktur. Tam tersine, Hegel'e göre, bunlar birer dönüşüm ve geçişlerdir. Kant bu dönüşümleri hesaplayamadığından, bilginin sürecinde saltık bir sonlu aramış, bilginin yapısındaki, saltık bilme ve bilinememe ayırımını ortaya çıkarmıştır. Oysa, "sonlu" kendi kayboluşunda, yine kendisiyle birleşmekte, ve sonsuz değişim sürecini oluşturmaktadır. Sınır çizgisi, hem "sınır çizgisi" ve hem de "sonsuzluk" çizgisi yani, "sınırsızlık" çizgisidir Hegel felsefesinde: "... Sonlu böylece kendi iç çelişkisidir; kendini aşar, kaybolur. Ama bu sonuç, yani düpedüz olumsuz (negatif), a) gene kendi varış hedefidir; çünkü o, olumsuzun olumsuzudur. Demek ki, sonlu, kayboluşta kaybolmamıştır, ilk önce sadece bir başka sonlu haline geymiştir, bu sonlu da, bir başka sonluya geçiş olmak bakımından gene kayboluştur, ve bu böylece sonsuzca sürer. Ama, b) bu sonuç daha belgin olarak incelenirse, sonlu, kayboluşunda, yani kendi kendinin yadsınmasında (olmazlanmasında) kendinde varlığına ulaşmıştır. Orada kendi kendisiyle yeniden birleşmiştir. Anlarından herbiri, tam da bu sonucu içerir; var olma— yükümü sınır çizgisinin ötesine, yani kendi kendisinin ötesine gider; ancak kendi kendisinin ötesi ya da kendi başkası gene bu sınır çizgisinden ibarettir."<sup>163</sup> Bu "sınır çizgisi"nde, yeniden bir "ilişki kurma" özelliği göze çarpar. Çünkü, "kendisinin ötesi" ve "var olma-yükümü" bu çizginin "kendi başkası" olarak belirlenmekte ve bu belirlenmelerle kurulan ilişki sonucu, "kendinde varlıkla belirlenmiş varlık" arasında görülen bir "bölünme" olarak ortaya çıkmaktadır. Ve gerçekte de bunlar, birbirlerine birer geçişten başka bir şey değildirler. Yani, bunlar, "aynı şey"dirler. "Aynı şey" olma ise, "sınır"ın kendisi ile kendi ötesinin bir bileşimi ve varlık içinde, "kendinde varlık" ile "belirlenmiş varlık"ın bir başka bileşimidir.

Bu, ne demektir?... Bu, kısaca şu demektir: "kendi ile özdeşlik" olgusu sonucu, bileşimler, "yadsınmanın yadsınması" olgusunu içerirler. Ve bu nedenle de, "sınır" "olurlayıcı" sınır, "varlık"ta, "olurlayıcı varlık" durumuna geçmiştir. Böylece, ortaya, "sonlu'nun başkası" çıkmakta, bu nitelikten dolayı da, gerek "sonlu" ve gerek "varlık", "kendi belirlenimi" olarak, "kendi için var olma yükümü"nü ("L'Être-la") ve ("l'Être en et pour-soi") ve "ilk yadsınma"yı taşımak zorunluluğunu gösterirler. İşte o zaman, Hegel'e göre, bu "başka" olarak belirlenen şey ise, ancak "sonsuz" dediğimiz şey olmaktadır.<sup>164</sup> Böylece, "varlık" ve "sonlu"nun sürecinde, kesiklik evrensel bir süreklilik kazanarak, "sonsuz"u oluşturmakta, bilginin süreci de, bu süreklilik içinde oluşup belirlenmektedir. Bilginin elde edilmesinde, Hegel'in Kant'tan ayrıldığı nokta, bu sürecin, sonlu mu ya da sonsuz mu olduğu tartışmasının, birisinde (Kant) sonlu (saltık ayırım), ötekisinde (Hegel) sonsuz (görelî ayırım) nitelemesi altında ortaya çıkış özelliğindedir. Çünkü, Hegel'e göre, sürekli olarak bir öteye gitme, sonsuzca ilerleme sözkonusudur. Bu da, bilginin saltık yapısına ulaşıldığı gün sonuçlanacaktır. Yani, başka bir deyişle bu, Tanrı'ya ulaşma sürecidir. *BİLGİ SÜRECİNDE BİRİNCİ TASARIMIN HEGELCI ELEŞTİRİSİ.*

İkinci tasarımın, yani, gerçekçilik görüşüne göre ise, nesnel kavramın "boş bir özdeşlik" olarak gösterilmesi, birinci tasarım, Kantçı Öznel İdealizm kadar yanılgılarla doludur. Çünkü, "nesnel kavram", "boş bir özdeşlik" olmadığı gibi, kesinlikle de "düşüncenin belirlenimlerini kendine dışarıdan alan bir özdeşlik" olarak kavranamaz. Çünkü, "düşüncenin belirlenimleri", yine düşüncenin kendi iç dinamiğinden, oluşum ve oluşturma sürecinden doğmakta, bu olgu da usun kavramları ve kategorileri aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. İşte Kant'ın en büyük buluşlarından biri de, onun bu gerçeği göstermiş olması ve bu nedenle de diyalektiği yeniden usun işlemlerine sokmuş olmasıdır.

–Bu konuyu daha önce, ayrıntılı bir biçimde dle getirmiştik, bu nedenle, bunu burada yeniden incelemeye koyulmayacağız.<sup>165</sup> –Demek ki, "düşüncenin belirlenimlerini", düşünceye, dışarıdan vermek ve ne denli sakıncalı bir işlem ise, aynı biçimde onun, "boş bir özdeşlik" olduğunu da savunmak o denli gereksizdir. Çünkü bu iki sav, birbirlerinden kesinlikle ayrı kılınamazlar. Ve ayrıca bilgi, düşüncenin belirlenimlerinin hem dışarıdan gelen ve zaten hem kendinde olan bu belirlenimlerin dışarıya yansımış olması sonucu elde edilmektedir. Bilgi, çözümleme sonucu, nesnelerin, düşüncenin belirlenimleri için de soyut bir biçim içinde ortaya konulmuş halleridir. Bununla birlikte bilgi, bir başka konumda, nesneleri, bir "kendinde var olan" ya da "kendinde olmakta olan" gibi de düşünmektedir. İşte buradan, "mantığın nesnelliği" dediğimiz gerçeklik doğmaktadır. Buna karşın, mantık kavramları, "soyut" kaldıkları sürece, bu niteliklerinden ve biçimlerinden dolayı, "öznel" olma özelliğini yansıtır. Oysa onlar, aynı zamanda, "kendinde şeyleri" de anlatan ve gösteren biçimler ve yansımalarıdır. Bu açıklamalardan şu gerçek ortaya çıkmaktadır: Demek ki, soyutluk ve somutluk belirlemeleri iç içedir. Yani, buna bir örnek vermek gerekirse, Doğa, hem somuttur ve hem de soyuttur, hem "fenomen"dir ve hem de öz'dür, hem "an"dır ve hem de bağıntı'dır.

İnsan varlığının usunun oluşturduğu kavramlar, tek tek ve sınırlı bir biçimde ortaya çıkan yapıları, yani soyutlukları içinde "öznel" gözükmürse de, buna karşın, onlar, Evren-Doğa-İnsan varlığı bütünselliği içinde ve bu bütünselliğin değişim sürecinde, öğelerin birliği yani, toplamı çerçevesinde, oluşum ve değişim, yani akış içinde de nesnel gözükmektedirler. İşte bu noktadan kalkılarak, Mantığın ve bilginin nesnelliği arasında diyalektik bağlar kurulmakta ve düşüncenin belirlenimleri ile nesnenin bilgisi arasında, içi boş olmayan ve belirlenimleri dışarıdan verilmeyen bir nesnel özdeşlik oluş-



turulmaktadır. Hegel'in tüm diyalektik çözümlemelerinde ve onun Mantık Bilimi'nin tümünde saydamlaşan görüntü ve felsefi gerçek yalnızca budur. Ve böylece Hegel, "kuramın", "bilginin", "iradenin" ve "uygulamanın" etkinliğinin soyut kalıplar içinde anlatılan öznelliğini, "tek yanlılıklarını" ve nesnellliğini iki ayrı görünüş olarak belirlenme olgusunu yadsıyor, bunun tam tersine, bu öğelerin bileşimini tasarımıyor.<sup>166</sup>

Başka bir deyişle Hegel, kategorilerin birbirlerine geçişini vurgulayarak, diyalektik olmayan mantığın –ki bu "formel mantık"tır– bu geçişleri göstermediğini dile getirmektedir. Özellikle Kant, "kendi kendine üreten kavram"ın bileşimsel bir dizi oluşturduğunun farkına varmamıştır. Çünkü, o, "Formel Mantık"ın verilerini, belirli bağıntılarını ve "sentetik ilkelerini", kendi Mantık'ının oluşturulmasında birer evrensel araç olarak kullanmıştır. Oysa, böyle bir Mantık oluşturma uğraşısında, "tümünden gelim" yöntemi kullanarak bu verileri elde etmeliydi. Hegel, şöyle yazıyor, bu konuda: "... Formel Mantık'ın belirlenimli bağıntı, bağlantı kavramlarını ve doğrudan doğruya sentetik ilkelerini, veriler olarak... alıyor gene... Kant; bunların tümünden gelimle çıkarılması, kendi bilinci'nin bu yalın birliğinin kendine ait olan bu belirlenimlere ve farklılıklara geçişinin açıklaması olmak gerekirdi; ama Kant, kendi kendini üreten kavramın bu gerçekten sentetik dizi'sini bize göstermeyi gerekli bulmamış."<sup>167</sup> Oysa ve bununla birlikte, "sentetik dizi"nin ortaya çıkmasında, "çözümlemesel bilginin" ("analitik bilginin") oluşmasının da rolü büyüktür. Çünkü, "Çözümlemesel Bilgi", bilgiyi elde etmede bize yol gösteren "ilk öncülleri" vermektedir. Ve varolan'ın kavranılması, bu bilgiye dayanmaktadır. Oysa, buna karşın, "Bileşimsel Bilgi" ("Sentetik Bilgi") ile, varolanın anlaşılması öngörülmektedir. Demek ki, kavrama ve anlama, birbirleriyle bağıntılı kavramlar olduklarına göre, kavrama, "çözümlemesel bilgi"nin ereği olarak "ilk öncül"ü ve anlama da "bileşimsel bilgi"nin ereği olarak "ikinci öncül"ü bize vermektedir. Ve böylece de, "tasım"da, bu iki "öncül" birbirlerini tamamlarlar. Ayrıca, çözümlemesel ilk öncülden, bileşimsel ikinci öncüle bir gidiş söz konusudur. Bununla birlikte, aynı biçimde, bileşimsel ikinci öncülden, çözümlemesel ilk öncüle doğru bir dönüş te söz konusudur. Bu da, somut ve soyut, yani öznel ve nesnel belirlenimler arasında bağlantı kurmak ve bu bağlantıyı çözümlemekten başka bir şey değildir. Bilginin elde edilmesinde bu her iki öncül de evrensel bir görev yüklenerek, soyuttan somuta ve yeniden somuttan soyuta geçişi hazırlarlar. Bu gidiş-geliş ise, kavramın ve nesnenin ilişkilerinde gerektirdikleri bir zorunluluktur.

Çünkü, bilginin, nesnel bir yapı içinde oluşması, bu ilişkilere göre hazırlanmaktadır. Bu, bir "kurma" işlemidir. İşte, bu "kurma" işleminde Hegel, diyalektik bilginin oluşmasını görmektedir. "Çözümlemesel ve bileşimsel bilgiler"de bilginin tam bir evrensel bütünlük içinde oluşmasını dile getirmektedir: "Çözümlemesel bilgi, kavramdan bilgiye her tasım'ın –dolayısız bağlantının– ilk öncülüdür: Bundan ötürü de, onun (çözümlemesel-analitik bilginin) kendine ait olarak bilip tanıdığı belirlenimdir özdeşlik, ve var olan'ın kavranılmaya çalışılmasından başka bir şey değildir. Bileşimsel bilgi (sentetik bilgi), var olan'ın anlaşılmasını, yani belirlenimlerin çokluğunu birlikleri içinde kapıp kavramaya doğru yürür. Dolayısıyla da bileşimsel bilgi, tasımın ikinci öncülüdür; ve "ayrı olan"da, kendi kendindeki hali içinde bu ikinci öncüle aktarılıp geri çevrilendir. Ereği, bu nedenden ötürü, genellikle zorunludur."<sup>168</sup> Bu "zorunluluğun" nedeni, Hegel'e göre basittir. Filozof, onu şöyle açıklıyor: Çünkü, "bileşimsel bilgi", henüz tamamlanmış bir bilgi olma özelliğini göstermemektedir. Bu, kavramın "nesnesinin içinde ya da gerçekliğinin içinde kendi kendisi ile "kendi birliği" olmamasına dayan-

maktadır. Böyle bir bilgideki İde ise, Hegel'e göre "...nesnenin özel kavrama uygun olmayışı nedeniyle gerçeğe" ulaşamamaktadır. Eğer Hegel, buradaki ulaşmayı bir "zorunluluk" olarak kabul ediyorsa, bu doğrudan doğruya, onu, "varlığın ve iç düşünmenin en yüksek doruğu" gibi algılamasından ileri gelmektedir. Çünkü, yine Hegel'e göre, bu "zorunluluğun alanı" "...varlığın ve iç düşünmenin en yüksek doruğu" olduğu gibi, "kendinde ve kendi için olarak, kavramın özgürlüğünün içine" geçmek niteliğini gösteren bir alandır. Çünkü, "...iç özdeşlik, "kavram olma" kavram" olan belirimin içine" geçmektedir.

Bunun sonucu olarak ta, hiç kuşkusuz kavram, "kendi için" yani, "kendinde ve kendi için belirlenmiş bir kavram" olduğundan, eylem içinde somutlaşır. O, "uygulamalı İde'nin", "eylem'in kendisidir. Böylece, kuram ve uygulama, çözümlemeseli ve bileşimsel bilgi bir bütünlük içinde birleşerek, bilginin ve gerçeğin bileşimini bize vermektedir.<sup>169</sup> Kuramsal bilgi, nesneyi belirleyen bir bilgidir.

c) Saltık Gerçek'e Ulaşmak: Kavram-Özne-Ben ve Nesne Arasındaki İlişkiler.  
- Diyalektik, Bu İlişkileri Belirleyen Yöntem'dir.

Kuramsal bilgi, nesneyi belirlerken, onun zorunluluğunu, sayısız bağıntılarını, ve çelişki içeren devimi içindeki konumunu gözönünde bulundurmaktadır. Ayrıca, böyle bir gözönünde bulundurma işlemi de, kuramsal bilgi için bir zorunluluktur. Bunun yanı sıra, insan usu, kendine özgü kavramsal işlevi içerisinde, bilginin içerdiği bu nesnel devimi, uygulama alanında, kavramın "kendi için varlık" durumuna geçmesiyle sezip yakalamakta, algılamakta ve çözümlemektedir. Bundan önceki kesimde ve burada sergilediğimiz tüm bu anlatımlar, gerçekte, insan varlığının uygulama alanında ortaya koyduğu kuramsal ve uygulamalı verilerin, bilginin nesnellığının gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını, bize tüm açıklığıyla göstermektedir. Ayrıca, onlar, bu gerçekleşmenin de bir ölçütüdür. Ve bu açıklama biçimi, Hegel'in nesnel düşüncesinin bir yansımasıdır. Ama, bu nesnellik ve gerçekleşme, kalkış ve sonuçlanış noktası olarak İde'yi merkeze alacağından, Nesnel İdealizm olarak belirlenecektir. İşte, bu düşüncenin, Marksçı düşünceden ayrıldığı nokta, bu kalkış ve sonuçlanış noktalarının belirlenişinde yatar. Çünkü, Hegel'e göre belirleniş, bir "Saltık Gerçek"e varma ereğidir. Oysa, böyle bir saltık gerçek, marksçı bilgi kuramında sözkonusu değildir. Buna karşın, uygulama sonucu elde edilen bilginin, "bilgi sürecinin çözülmesinde ve de nesnel saltık gerçek"e ulaşmada (Hegel'e göre) bir geçiş olarak ele alınması, Hegel felsefesinde olduğu gibi, Marx'ın felsefesinde de, uygulamanın, bilgi kuramına bir ölçüt olarak sokulması özelliğidir. Böylece, Lenin'in de açıkça belirttiği gibi, Marx, bu noktada Hegel'e ulaşmış oluyor.<sup>170</sup>

Uygulamanın, bilgi Kuramı'ndaki yeri, bize, nesnel dünyanın bilinç tarafından yalnızca yansıtılmakta bırakılmadığının, aynı zamanda da, onun, yine bu bilinç tarafından yaratıldığının bir kanıtlanmasıdır. Çünkü, kavram, "öznel hali içinde", "kendinde olmakta olanı" ya da "kendinde var olan bir başka varlık"ı belirleyerek saydamlaştırma ve ona gerçeklik kazandırma durumundadır. Bu nedenle de, o, kendinden başka bir varlık'ın doğmasını hazırladığından dolayı" bir başka varlık'ın ön-varsayımına sahip olmakta"dır. Bu ise, kavramın bir iç dinamiği, bir başka deyişle, kendini yeniden gerçekleştireme gücüdür. Böylece o, "kendine kendi tarafından bir nesnellik vermek ve nesnel dünyada gerçekleşmek isteyen" bir "erek" olarak kendini göstermektedir. Demek ki,

Hegel'in de şu sözleriyle bu konuya açıklık getirdiği gibi; "... Kuramsal İde'de, "evrensel olan" olarak öznel kavram, kendinde ve kendi için belirlenmemiş biçimiyle nesnel dünyayla karşı karşıya kalmaktadır; oysa öznenin "kendinde ve kendi için belirlenimli varlığında sahip olduğu "kendi kesinliği" kendi edimsel gerçekliğinin ve dünyanın edimsel gerçeklik-olmayan'ının bir kesinliğidir..."<sup>171</sup> Hegel bu sözleriyle, kavramın doğrudan doğruya, "varlıkla özün gerçeği"ni oluşturduğunu vurgulamakta ve gerçekliğin birbirinden ayrı ayrımlarını ve niteliklerini belirlediğini dile getirmektedir. Başka bir anlatış biçimiyle açıklamamızı ifade edersek, Hegel'e göre kavram, varoluşun yetkinliğidir. Varlık, "kavramın bir anı"nın simgelediğinden, o, gerçeğini kavramda bulmaktadır. İşte bu nedenle, Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlüsünün tüm nesnel öğeleri, kavramın yetkin varoluşunu kanıtlayan evrensel verilerdir. Üstelik Hegel, kavramı, saltıklığa götüren bir belirleme olarak göstermekte, çünkü onu, bir zorunluluk olgusunun ve düşüncesinin ürünü olarak tasarımılmaktadır. Bu tasarımda da, insan varlığı, saltık olanı aşmaya koyulur, o da ancak, kendi öznesinin kavramsal belirlenimlerinin gerçekleşmesi sorununu doğurur. Örneğin, insan varlığını, kavram olarak kendi kendini gerçekleştirmek istemesi, onun, kendi kendine ve kendi tarafından, içinde varolduğu nesnel dünyada bir nesnellik vermesine ve gerçekleşmesine bağlıdır. Bu ise, bir tür tamamlanıştan başka bir şey değildir. Yani, bir "gerçekleşme özlemi" ya da "tamamlanış özlemi"nin kendisidir. İşte, Hegel'e göre, bu durumda da biz, "Tin"in özgür olmasını ve mutluluğa ulaşmasını düşlemektediriz: "Kavram, diyor Hegel, varlığa ve öze oranla o yapı da kurulmuştur ki, o varlığın basit dolaysızlığına geri dönmüş olan ve yansımış belirlenimleri böylelikle bir gerçeklik taşıyan özdür, bu gerçeklikse aynı zamanda kendi içinde özgürce ortaya çıkar. (...) Bu kurtuluş, kendi için varolması bakımından ben'dir; tam gelişmesini bulmuş olması bakımından özgür tin'dir; duyarlılık olmak bakımından aşk'tır; tad alma olmak bakımından mutluluk'tur."<sup>172</sup>

Burada açıkça gördüğümüz gibi, Hegel, varlığın tüm evrensel özlemlerini kavramsal bir yapının ürünü olarak gösteriyor. Kavram'ı gerçekte ÖZNE-BEN olarak düşünen Hegel, bir de ona, düşüncenin evrensel niteliklerini kazandırınca, ÖZNE-BEN ve KAVRAM arasında bir özdeşlik kurmakta, varlık ile öz'ün gerçekliğini kavram'da görmektedir. Bu da, varlık ve özün "kavramın birliği içinde kendi kendileri tarafından emilip yutulmalarıdır." Çünkü Hegel için, kavramın en büyük özelliği, onun tözsel bir yapısı ve kendi içinde varolan özgür bir gücünün bulunmasıdır. Böylece o, bir "Bütünlük" oluşturarak, kendi "anları'nın her birinde" bir bütün ve bölünmez bir birlik olarak" bulunmaktadır. Bu, şu demektir: Kavram, I – Kendi kendisine, kendine özdeş'tir. II – Kendinde ve kendi için belirlenmemiş bir durumdadır. Demek ki, kavram, tarihsel bir bilgi süreci oluşturan bir evrensellik olarak, yalnızca bir "terim"den bir başka terime geçiş olarak ortaya çıkmamakta, bununla birlikte bu, "bir terimin" bir başka "terim" üzerine "yansıması" da değildir. Ama buna karşın o, bir "gelişme" olarak kendini göstermektedir. İşte buradan da, Evren-Doğa-İnsan varlığı bileşim üçlüsünün her bir ögesi ortaya çıkmaktadır. Bu ise, "Bütün" ve "Parçalar"ın birbirleriyle "özdeşlik"ini içeren bir kanıtlama olgusudur. Çünkü, "...ayrımlar, hem birbirleriyle, hem de bütünlü özdeş olarak konulmuşlardır ve her belirlenim tüm kavramın özgür varoluşunu oluşturur." Demek ki, Hegel felsefesi, ÖZNE-BEN ve dış nesnel dünyanın ayrı ayrı anlaşılıp değiştirilmesini ve onların oluşturdukları bileşimin (sentez) algılanması, anlaşılması, çözümlenmesi ve değiştirilmesini kavramsal bir yapının varlığına bağlamakta ve bu yapı da varlık ve özü içermektedir. Ama, bunun incelenmesi ancak, bilgi sürecinde gerçekleşmekte, bilgi süreci ve kavram'ın bilimi olarak tasarımılmaktadır. Ayrıca, bu süreç'te,

kuramsal ve uygulamalı bilgi birbiriyle bütünleşmekte ve bize evrensel boyutlardaki bilgiyi vermektedir.

Eğer Hegel, Kavramı belirleyici bir nitelikte ele alıyorsa ve felsefesindeki Mantık Bilimi'nin kalkış merkezine yerleştiriyorsa, bunun nedeni, kavram'da "kendinde ve kendi için varolan"ı bulması ve onu, "bütün belirlenimlerin kendisinden türediği yalın bütünlük" olarak görmesidir. İşte bu nedenle, kavram bilimi, öznel mantığın konusunu oluşturan Kavram'ı, yalın bir biçimde ele alır. Ve, onu da, kendi içinde ayrımlara uğrattır.<sup>173</sup>

#### Kavram Bilimi:

- 1) Öznel ya da biçimsel kavramın bilimi.
- 2) Dolaysız varoluş ya da nesnellik amacına yönelik olarak belirlenmiş kavramın bilimi.
- 3) "İde'nin, Özne-Nesne'nin, kavramla nesnellik birliğinin ya da "saltık gerçek" in bilimi.

Ayrıca, Hegel, kavram biliminin birinci bölümünü oluşturan öznel ya da biçimsel kavramı, "öznel mantık" adı altında, belli ayrımlara uğratarak, evrensel belirlemelere koyulur.<sup>174</sup>

#### Öznel Mantık Bilimi:

- 1) Kavram; "Biçimsel kavram"ı, kavram olarak kavramı inceler.
- 2) Erekse Neden; Kavram'ın gerçekleşmesi ile ortaya çıkar kendine özgü nesnelliği ile ilişki halindeki kendi kavramı.
- 3) İde; Kavram'ın, saltık bir biçimde gerçek ve nesnel olarak belirlenmesi.

1) *Kavram ise, "Biçimsel Mantık" olarak belirlenir:*

- a- "Kavram olarak kavram".
- b- "Yargı".
- c- "Tasım".

Hegel felsefesinin "*Mantık Bilimleri Ansiklopedisi*" adlı yapıtından, mantık bilimi ile ilgili bazı bölümleri buraya bir örnek olarak aktarırsak, bunun nedeni, işin ilginç yanı, Bilim'in, mantıksal bir yapı içinde, zorunlu olarak, nesnellik çerçevesinde doğal bölümlere uğradığını göstermek içindir. Çünkü, Hegel'in de, bu ayrımlarda açıkça gösterdiği gibi, dış nesnel maddesel gerçek dünya ile ussal dünya arasında varolan bağları oluşturan ögeler, ancak, bazı evrensel mantıksal-ussal yasalardır. İşte, bu evrensel mantıksal-ussal yasalar, Hegel'e göre, diyalektiğin yasalarından başka yasalar değildir. Demek ki, böylece, Varlık Bilimi (Ontoloji)'nin oluşması ile Mantık Bilimi'nin oluşması arasında saltık ve kesin ilişkiler söz konusudur. *Diyalektik de, bu ilişkileri çözümlen, anlayan ve belirleyen bir öğrenme biçimi olarak kendini belirler. İlişkilerin incelenmesi ve yorumlanması da, doğal olarak bir yönetime dayanmakta, bunun adını da Hegel, DİYALEKTİK YÖNTEM koymaktadır.*

## TABLO:

1) KAVRAM  $\Rightarrow$  Kendinde-olan (Concept en soi) & Kendi-için-varolan (Concept pour soi)

2) KAVRAM  $\Rightarrow$  YALIN BÜTÜNLÜK  $\longleftrightarrow$  BÜTÜN BELİRLENİMLER  
Türeme  
Olgusu

3) KAVRAM  $\supseteq$  Anlar  $\supset$  (Bireysellik & Tikellik & Tümellik)

4) YARGI  $\supseteq$  Kavram'daki anlar'ın birliğinin aşılması.

5) YARGI  $\supseteq$  ÖZNE & YÜKLEM & KOŞAÇ

6) TASIM  $\Rightarrow$  Kavram'ın konumu ("Setzen")

7) TASIM  $\supseteq$  Kendi varolma nedeni ("Grund") & Yargı'nın kendisi

8) TASIM'ın uç terimleri  $\left\{ \begin{array}{l} \rightarrow \text{BİREYSEL} \\ \rightarrow \text{TÜMEL} \end{array} \right\} \rightarrow \text{TİKEL (Orta Terim)}$

9) Belirlenmiş Biçim:  $\begin{array}{ccccc} \text{BİREYSEL} & \leftarrow & \text{TİKEL} & \rightarrow & \text{TÜMEL} \\ (\text{Uç terim}) & & (\text{Orta terim}) & & (\text{Uç terim}) \\ & \swarrow & \downarrow & \nwarrow & \\ & \text{TASIM} & & & \\ & \searrow & \downarrow & \swarrow & \\ & \text{Çifte bağıntı} & & & \rightarrow \text{YARGI} \end{array}$

## 10) Simgesel Tablo:

A	B	ise
B	C	ise
A	C	dir.

Belirlenmiş biçime göre, Hegel, Tasım'ın iki uç terimini "Bireysel ve Tümel" olarak belirlerken, "Orta Terim" olarak da "Tikel"i göstermektedir. Ve böylece, "tikel" aracılığı ile iki uç terim birleşme olanağını elde etmektedir. İşte bu nedenle, burada, Simgesel Tabloyu verdik.

11) KAVRAM  $\supseteq$  (VARLIK & ÖZ)'ün GERÇEKLİĞİ

12) KAVRAM'ın bir anı'nı oluşturan şey  $\supseteq$  VARLIK

13) VARLIK  $\Rightarrow$  YETKİN OLMAYAN

14) KAVRAM  $\Rightarrow$  YETKİN OLAN

15) KAVRAM  $\Rightarrow$  YETKİN VAROLUŞ

16) KAVRAM  $\Rightarrow$  ÖZNE  $\supseteq$  BEN

- 17) BEN  $\Rightarrow$  KENDİ İÇİN VAROLMA  
 18) ÖZGÜR TİN  $\Rightarrow$  Tam gelişmeyi bulmuş olma.  
 19) SEVGİ  $\Rightarrow$  Duyarlılık olmak.  
 20) MUTLULUK  $\Rightarrow$  Tad almak.
- 21) Kurgusal Bilginin Başlangıcı  $\supseteq$  Düşünülmüş Gerçek  
 22) KAVRAM  $\supseteq$  (Özgür Güç & Bir Bütün & Bütün'ün Anlar'ı)  
 $\equiv$
- 23) Kavram'ın Birliği içinde  $\equiv$  [ Emip, yutulma olgusu  $\supset$  (Varlık & Öz) ]  
 24) Kavram'ın Yürüyüşü  $\supseteq$  Gelişme  
 25) Kavram'ın Gelişmesi  $\supseteq$  Bilginin Tarihsel Süreci  
 26) [(Kavram'ın Gelişmesi)  $\supset$  (Bilginin Tarihsel süreci) ]  $\supset$  (Bir Evrensel Ereke Uygunluk) (TANRI)  
 27) Kavram'ın Gerçekliği  $\supseteq$  Etkinlik İde'si  
 28) Etkinlik İde'si  $\supseteq$  [ Bilgi  $\supset$  (Kuram & Uygulama) ]  
 29) Kavram'ın Gerçekliği  $\supseteq$  Bilgi  
 30) Bilgi  $\equiv$  Bilim'in İçeriği  
 31) Bilim'in İçeriği  $\equiv$  Saltık İde (Mutlak İde)  
 32) Saltık İde  $\supset$  İyi'nin oluşması (ÖZLEM).

Bu tabloda da açıkça gösterdiğimiz gibi, Hegel, diyalektik bir yapı içinde, KAVRAM (ÖZNE  $\equiv$  BEN), BİLGİ, MUTLULUK ve İYİ belirlemeleri arasında belirli bağlar kurarak, Varlıksal (Ontolojik), Bilimsel (Epistemolojik) ve Ahlâksal (Ethik) alanlar arasında zorunlu olan kesişme, yani ortak ve geçiş noktalarını oluşturmaktadır. Bu bağlar ve geçiş noktaları ise, "ereğin etkinliği" içinde ve onun aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca, bu "ereğin etkinliği" ile belirlenimler, dış gerçekliğin yapısında, bir başka biçim altında gerçeklik kazanmak zorundadırlar. Böylece İde ile dış nesnel gerçeklik belirlenimleri, başka bir deyişle, düşünce ve dış gerçeklik ilişkiye koyulmakta, Bilme ile Varlık'ın özdeşliği ortaya çıkmaktadır. Bu ise, dolayısıyla, bizim, nesne'yi, aynen, düşüncenin onu kavradığı gibi olduğunu savunmamızı gerektirir. Bilme ve Varlık'ın özdeşliği ise Hegel'e göre, düşüncenin nesneyi kavramasına bağlıdır. Düşünce nesne'yi kavradığı zaman, aynı zamanda, nesne'nin de gerçekliğini yansıtmaktadır. Ve böylece, düşüncenin belirlenimleri ve dış gerçeklik belirlenimleri özdeşlik niteliğini vurgulamaktadır. Bu sav ile de, hiç kuşkusuz Hegel, Kantçı "bilinemez kendinde-şey batıl inancını yıkmak, bilme ve varlık özdeşliği ilkesini koymak" istemektedir. O zaman, "varlık", ancak bilinç için varlık anlamına gelecek ve bu tür varlık dışında da varlık olabileceği yadsınmış olacaktır. Biz, bu açıklamalardan ne anlıyoruz?... Burada, Hegel'in, nesne'yi bir özne ile ilişkiye koyma zorunluluğunu dile getirdiğini anlıyoruz. Dolayısıyla da, Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlü bileşiminin, bilinçleşme olgusunun içeriğinden başka bir şey olamayacağı gerçeği ortaya çıkmaktadır. İşte, böyle bir savın doğruluğu da, Hegel felsefesinde doğal olarak, kavramların nesnelliliğinin kabul edilmesini içermektedir. Başka bir deyişle, Nesne, tümüyle ve yalnızca bizim bildiğimiz biçimiyle nesne olmaktadır. Bu da bize, nesne'nin bir evrenseller (belirlemeler) toplamı olduğunu göster-

mektedir. İşte, NESNEL İDEALİZM, nesne'yi ve özne'yi bu biçim altında kavramaktadır, ve o, bu kavramanın kendisidir. Açıkça görülüyor ki böylece, bu görüşler sonucu, bir yandan da, Platon'un, nesnel idealizminin İdealar'ının izdüşümleriyle özdeşlik de sağlanmış olmaktadır. Yalnız, yine de, Hegel ve Platon arasındaki ayrım çok önemlidir: Çünkü, Hegel'de, bu özdeşlik söz konusu iken, Platon'da, bunun tam tersine, tam karşıtı olan ayrım dile getirilmektedir. Buna karşın, her iki felsefede de bilme ile varlığın özdeşliği, temel ilkedir. "Ama Yunanlılar bunu doğal bir şey sayarken, Hegel, felsefesinin bilinçli olarak formüllendirilmiş bir parçası yaptı." <sup>175</sup> Demek ki, Hegel için, tüm bilgi kavramsal olarak belirlenir ve kavramsalıdır. Çünkü, ancak, biz, nesneye uyguladığımız kavramlar yoluyla bilebiliriz ve bilebildiklerimizin dışında da bir şey bilemeyiz. Buna karşın, Kant felsefesinde ise, "öznel anlıksal süreçler" olan kavramlar, bu bilgiyi elde etmeye yetmemekteydi. Oysa, Hegel ile birlikte bu nesnel kategoriler, herhangi bir tikel anlık'tan soyutlanarak, doğrudan doğruya, anlığımızdan bağımsız nesnel ontolojik varlıklara dönüştürüldüler. Bu, ne demektir?... Gerçekte, bu, şu demektir: Deney aracılığıyla biz, dünyayı, insan varlığını ve evreni öğreniriz. Deney, bunların tümü ve bileşimleridir. Ve onları öğrenmemiz ve algılamamız, kategoriler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle de, ÖZNE-BEN'i, bu bileşimden ve deneyden ayrı bir öge, soyutlanmış bir varlık olarak kabul etmek olanaksızdır. Oysa Kant, kabul etme yanılgısına düşmüştü. Çünkü, Evren-Dünya-İnsan varlığı üçlü bileşimini algılayan insan varlığının yapısını ve anlığını da, bu bileşimin bir parçası olarak düşünürüz. Başka bir deyişle, bu yapı ve bu anlık, bu bileşimin bir parçası olmak zorundadır ve olmaktadır da. Ve böylece de, Bilme ve Varlık arasında bir özdeşlik ortaya çıkmaktadır. Eğer, bu gerçekliğin böyle olduğunu yadsırsak, Kant'ın bilinemezçiliğinin içine düşmüş oluruz.

Buna karşın, kavramların ve kategorilerin nesnel varlıkbilimsel (ontolojik) varlıklara dönüşmelerini, bize, Hegel'in şu sözleri belirleyecektir: "... Kavramda içerilmiş olan, kavrama eşit olan ve bireysel dış gerçekliğin şart koştuğu isteği kendi içinde taşıyan bu belirlenmişlik, iyi'dir. Saltık olmanın üstün değeri içinde ortaya çıkar bu iyi; çünkü "kendinde kavram"ın bütünlüğüdür, aynı zamanda özgür birliğin ve öznelliğin ereğidir. Biraz önce göz önüne alınmış olan Bilgi İde'sinden daha yüksektir bu İde, çünkü sadece evrensel'in üstün değerine değil, onun yanı sıra saf ve yalın biçimdeki edimsel gerçek'in de üstün değerine sahiptir." <sup>176</sup> Bu alıntıda da görüldüğü gibi, nesnel evrensel kavram, belli bir gerçekleşiş nesnellğine uğramaktadır. Böylece, elde edilen bilgi, bir önceki evrim'e göre, ya da aradaki bilgiye göre, daha üst düzeyde ve üstünlükte bir bilgi sonuçlanmasını yaratmaktadır. Aynı zamanda, burada, kuramsal bilginin uygulama alanında deneyden geçerek, bir dış gerçeklik olarak belirlenmesi ortaya çıkmakta ve dile getirilmektedir: "Dolayısıyla, diyor Hegel, ereğin etkinliği, verili bir belirlenimi kendine almak ve özümlemek için kendine karşı değil, ama öz belirlenimi koymak ve dış dünyanın belirlenimlerinin ortadan kaldırılması edimsel bir dış gerçeklik biçimi içinde kendine bir gerçeklik vermeğe yönelmiştir." <sup>177</sup> Ve böylece de, ÖZNE-BEN, kavram olarak, evrensellik kazanırken, bu dış gerçeklikten soyutlanarak bir gerçeklik kazanmamakta, bunun tam tersine, dış dünyanın etkisi altında, ama yine de dış dünyanın bazı çizgilerini, yanlarını, olgularını (fenomenlerini) değiştirerek bu gerçekliğe ulaşmaktadır. Demek ki, insan varlığı ve kavram, aynı etkinlik içinde, hem kendini ve hem de dış dünyayı değiştirmekte ve bu değiştirme olgusunda da, değişmektedirler. Böylece, aynı anda, hem dış dünya ve hem de ÖZNE, yani hem NESNE ve hem ÖZNE, bir başka biçim almaktadır. Bu gerçek ise, kuramsal bilginin, uygulamadan geçerek, yeniden kuramsallaşması, yani yeniden kuramsal bir nitelik kazanmasıdır.

İşte, bu *olguda*, nesne-özne özdeşliği, birinci temel ilkeyi oluşturmaktadır. Nesne ve ÖZNE arasındaki ilişki, Hegel'e göre, aynı zamanda öznel düşünce ile nesnel düşüncenin bir ilişkisi ve özdeşliğidir de. Sonunda, bu özdeşlik, usun ürünü olarak, evrensel gerçeklik görüntüsünü verecektir. Böylece Hegel, nesnel idealizm'in de oluşumunu, nesnenin tarihi ile bilginin tarihini özdeş sayarak ve oluşumun tümünü evrensel nesnel düşüncenin (IDE ve US) oluşumu ile birlikte iç içe düşünerek belirleyecektir. Buna karşın, Marx, bilgi kuramında, bu tarihleri özdeş kabul etmediğinden, bilginin tarihini, bilincin tarihinden ayrı bir tarih olarak belirler. Çünkü, Marx, bu konuda *Grundrisse*'de şunları yazar: "... soyuttan somuta yükselme yöntemi, düşüncenin somutu kendine temellükünün, onu zihindeki somut olarak yeniden üretmesinin tek yoludur. Ama bu, hiçbir şekilde, somutun kendisinin ortaya çıkış süreci değildir." <sup>178</sup> Burada, Marx, nesnenin kendi yapısının varoluşuyla, nesnenin varoluşundan elde edilen gerçeği içeren ve gerçeğe dayalı bilginin süreçleri arasındaki ayrılığı vurgulamaktadır. Tüm bunların yanı sıra, ayrıca, algılama sonucu, anlık'ta somutun elde edilmesi de, belirli bir yöneme göre gerçekleştirilmektedir. Bu yöntem, "soyuttan somuta yükselmez". Bu yükselme işleminde ise, gerçeklik ile kuram arasında ayrım konmadığı ve her iki belirlemenin de kuramsal düzeyde kaldığı gözden kaçırılmamalıdır. İşte, bu durumda, *kuramsal uygulama*, *soyut düşüncelerin oluşturdukları alandan somut düşüncelerin oluşacakları alana ilerlemektir*. Ve böylece de, somut bilgiye ulaşılmaktadır. Kaldı ki, Marx, bu yöntemle elde edilen -yani Hegelci yöntemle- somutu hiçbir zaman gerçek somuta özdeş tutmaz. Oysa Hegel, özdeşlik sonucu, gerçek somut'un, düşünce alanında elde edilen somut olduğu söyleyerek, evrensel gerçekliği düşünceye indirger. Bunun tam tersine Marx, bu tür bir özdeşliğe karşı çıkarak, maddesel olan'ın, düşüncenin somut gerçekliğinde oluşmadığını dile getirir. Demek ki Marx, Hegel gibi, Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlü bileşimini, evrensel bilincin bir ürünü olarak algılamamaktadır: "Onun için, kavramsal düşünceyi gerçek insanla bir tutan, dolayısıyla kavramsal dünyayı da bu haliyle tek gerçeklik olarak gören çeşitten bir bilinçlilik için, kavramların hareketi gerçek üretim eylemi gibi görünür -ama bu da, ne yazık ki, dışarıdan bir muştaya yer- çünkü dışarının ürünü dünyadır." <sup>179</sup> Marx, bu alıntıda, Hegel'in savını, dış dünya ile kavramların dünyasının özdeş olmadığını belirterek çürütmek istiyor. Çünkü Marx'a göre, dış dünyanın, dış gerçekliğin sonucu ve ürünü olması, Hegelci savı güçsüz kılmaktadır. Demek ki, böylece, iki ayrı oluşum, iki ayrı süreçte, ortak hiçbir kaynakları olmayan iki ayrı yapıda belirlenmekte ve ortaya çıkmaktadır. İşte bu nedenle de, Marx'a göre, bu iki oluşum arasında bir özdeşlik bulunamaz. Yani, kavramlarla gerçeklik birbirine özdeş sayılamaz. Çünkü, dünya -dış gerçeklik- bir kavramın kendini üretmesinden çıkarılamaz. Kaldı ki, somut bütünlük, düşüncede saltık bir biçimde kurulurken, kavrama dayandırılmaz, tam tersine, o, "aslında, gözlem ve kavrayışın kavramlar halinde işlenmesinin bir ürünüdür." Bu ürün ise, düşüncedeki saltıklık olarak, idealist felsefenin öngördüğü oluşturucu kategorilerinden tümüyle ayrıdır ve "... hiçbir şekilde, gözlem ve kavrayışının dışında ya da üstünde düşünen ve kendini doğuran kavramın bir ürünü değildir." <sup>180</sup>

Bununla birlikte, Marksçı bilgi kuramında, düşünce ve nesne arasında kurulan bağ, yine düşünceye dayandırılarak elde edilmektedir. Yalnız, bu kez, düşünce, Hegelci bilgi kuramında olduğu gibi, bilince ve düşünce'ye bağlı ve dayanan bir dış gerçeklik oluşturma yerine, bunun tam tersine, maddesel dünyayı, bilinçten ayrı, bağımsız ve dışında düşünerek, ama aynı zamanda, bu dünyayı da bilincin salt belirleyicisi olarak kabul etmektedir. Ve bunun sonucunda da, bu düşünce, bilinçsel özne ile bilinçsel nesne



arasındaki hegelci özdeşliği yadsımaktadır. Bu yadsıma ile de, katıksız algının geçersizliği dile getirilmiş olmaktadır: "Kafada görüldüğü şekliyle, bir düşünceler bütünlüğü olarak bütünlük, düşünen bir kafanın ürünüdür ve bu kafa dünyayı kendine mal edebileceği tek yoldan, sanatsal, dini, pratik ve zihni (...) "olarak" ... farklı bir biçimde kendine mal eder. Gerçek konu, önceden olduğu gibi sonradan da, kafanın dışındaki kendi özerk varoluşunu sürdürür." <sup>181</sup> Çünkü, anlık, dış gerçekliği, kavramlar ve kategoriler aracılığıyla algılarken, bu kez, onu, değişimlere uğratır. Oysa, onu değişimlere uğratmak, anlığın, belli kültürler içindeki koşullanmışlığına ve etkilanmışlığına bağlıdır. Demek ki, algılama ve yorum biçimi, İde'nin etkilanım çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Gerçekte, Marx, bu açıklamalarıyla, ideolojinin, anlığın algılama işlemlerindeki rolünü vurgulamaktadır. Bununla birlikte ayrıca, Hegel saltık idealizm'inde olduğunun tersine, nesnenin tarihiyle nesnenin bilgisinin tarihinin aynı olmayışı, bilginin ve nesnenin gerçekliğinin göreceli yapısını belirlemektedir. Oysa, Hegelci bilgi kuramında, bilginin ve nesnenin tarihi, kesinlikle, saltık ve en son Gerçek'e dayanmaktadır.

Yalnız, bununla birlikte, Lenin, Marksçı Bilgi Kuramına yeni bir yorum getirerek, bilgi ve deney sonucu elde edilen verilerin saltıklığının, bilginin doğruluğunun saltık ölçütü olamayacağını ileri sürer. Buna karşın, burada, yanlış anlaşılması gereken bir özelliği vurgulamak gerekir, Lenin, bilginin olanaksızlığını ya da kısa dönemde göreceliğini savunmuyor, bunun tam tersine, bazı gerçeklerin aydınlanması ve bizim onları algılayabilmemiz için, bazı yeni başka bilgilere gereksinim duyacağımızı kanıtlamak istiyor. Bu nedenle de, Kant'ın bilinmezliği, Hume'ın kuşkuçuluğu, Hegel'in saltık idealizmi ve Marx'ın bilgi kuramının salt gerçeği arama işlemi, tek bir yanıt ile karşılanmaya çalışılıyor Lenin tarafından: "Görece doğru ile mutlak doğru arasındaki ayrımın belirsiz olduğunu söyleyeceksiniz. Ben de size şu cevabı vereceğim: Bilimin, terimin kötü anlamında bir dogma haline gelmesini önlemeye, ölü, donuk kemikleşmiş bir şey olmasını önlemeye yetecek kadar "belirsiz"; ama buna karşılık, kendimizle imancılık ve bilinmezcilik, kendimizle felsefi idealizm ve Hume ile Kant'ın müritlerinin safsataları arasına en kesin ve değişmez bir ayırıcı çizgi çizmeye yetecek kadar da "belirli" ...Şüphesiz, eşyanın tabiatına göre, pratik ölçütünün herhangi bir insani fikri tamamen pekiştiremeyeceğini ya da tamamen çürütemeyeceğini unutmamalıyız. Bu ölçüt de, yeterince "belirsiz" olduğu için insan bilgisi "mutlak" olamıyor; ama idealizmin ve bilinmezciliğin her çeşidine karşı acımasız bir savaş açmamıza elverecek kadar da belirli."<sup>182</sup> Biraz önce de belirttiğimiz gibi, Lenin, burada, bilginin, saltık bir bilgi olamayacağını, ayrıca, uygulama alanında elde edilecek verilerin de, bilginin doğruluğunu kanıtlayacak saltık bir ölçüt oluşturamayacaklarını dile getiriyor. Bununla birlikte, Lenin'in yorumu, bilginin kısa dönemli göreceğini ya da bilginin olanaksızlığını anlatmıyor, tam tersine, bazı gerçekleştirme olgularıyla ilgili olarak, bugün bizim sahip olduğumuz verilerin yetersizliğini ve buna karşın, gelecek bir zaman kesitinde, bu yetersizlik giderildiğinde, bazı gerçekleştirme olgularının gerçekleştirilebileceğini işaret etmek ereğini güdüyor. Böyle bir durumda söz konusu olan olgu şudur: Yeni gereksinimler, yeni bilgiler ve uygulamalar gerektirmektedir. Bu bir zorunluluktur. İşte, amaç, bu zorunluluğun aşılması zorunluluğunu ortaya çıkartmaktır. Bu nedenle, bazı bilgiler ve bazı uygulamalar, yine başka bazı bilgiler ve uygulamaları elde etmek için yeterli ve saltık olabilecek, ama buna karşın, onlar bu bilgiler ve uygulamaların aşılması evriminde de, yetersiz kalarak saltık niteliklerini yitireceklerdir.

Bu açıklamalardan sonra, bu tür bir anlamda, bilginin göreliliği ortaya çıkmaktadır. Yalnız, buradaki görelilik, hiç kuşkusuz, tarihsel bir göreliliktir. Bu duruma göre, o zaman, bilginin doğruluğu sürekli bir görelilik mi içermektedir? Bu sorunun yanıtı ne olabilir?: Bilginin, tarihsel göreliliğiyle, doğru bilgi olması arasında bir bağlantı yoktur. Çünkü, bilgiler, yeni bilgiler ve uygulamalar sonucu, zamansal ve mekânsal süreçte değişimlere uğrarlar ve düzeltilebilirler. Ve bu nedenle de, bilinçle nesnenin, yalın ve soyutlanmış bir halde birbirleriyle bağlantıya girmesi olanaksızdır. Demek ki, Lenin'e göre, bilgi ve bilginin nesnesi, birbirlerinden ayrı iki şey'dir. Ayrıca, Lenin, bilginin oluşmasında, toplumsal bilinci ve toplumun bilincini de önemli bir etken olarak kabul etmektedir. Sonuç olarak, bu görüşlere göre, bilginin saltık bir yapıya ve niteliğe sahip olamayacağı ortaya konmakta ve bu nedenle de, bilgi sürecinin, sonsuza dek süren bir süreç olarak belirlenmesi saydamlık kazanmaktadır. İnsan varlığının, Evren-Doğa-İnsan varlığı üçlü bileşimiyle her yeni karşılaşması sonucu, bilginin yapısı da, evrimler, aşmalar ve yenileşmeler gerektirmektedir. Bilim'in açıklığı, işte buradan ileri gelmektedir. Ve bilimin doğruluğunun saltık bir doğruluk olmadığını ileri süren sav'da da bir gerçeklik payı bulunmaktadır. Çünkü, bilimin yapısının da kanıtlandığı gibi, o, her zaman, yeni evrimlere geçer ve yeni veriler kazanır. Ve böylece de, eski verilerin sürekli olarak değiştiği kanıtlanmaktadır.

Bu durumda, yanlış, bilim alanının içine, en az aynı güçte doğru kadar girmektedir. Yani, böylece, "doğru"nun bulunmasında, "yanlış"ın varlığı da bir zorunluluktur. Çünkü, bilim, bize, yanlışın yerine doğru'yu koyabilme olanağını hazırlar ve yöntemini oluşturur. Demek ki, "yanlış" ve "doğru", sürekli bir biçimde birarada bulunan ve birbirleriyle ilişki halinde olan evrensel verilerdir. İşte bu nedenle, diyalektik etkileşim, bilginin evrimleri ve bilginin elde edilmesi için de geçerlidir. Gerçekte Lenin, bilgi kuramı çözümlemesinde, Kant'a karşı yöneltilen Hegel eleştirisini desteklemekte; Hegel'in, özne'nin varlığında gördüğü kavram ve kategorileri, aynen nesne'nin varlığında da görmesini ve onları özdeş kabul etmesini, buradan da, kavramlar ve kategoriler ile nesne'nin bilgisinin bir özdeşlik içinde düşünülmesini, düşüncenin ve bilginin öznelikten kurtarılıp, nesnelliğe getirilmesini onaylamaktadır: Şöyle ki, "Gerçekte, Hegel, Kant'a karşı tümüyle haklı. Somut'tan kalkan düşünce, soyut'a yükselirken, Gerçeklik'ten uzaklaşmıyor, buna karşın ona yaklaşıyor. Madde, doğa yasaları, değerler ve vb. ile ilgili kısacası tüm bilimsel soyutlamalar, yani, doğayı tümüyle ve güvenilir bir biçimde yansıtan tüm soyutlamalar. Canlı sezgiden soyut düşünceye ve soyut düşünceden uygulamaya giden işte, gerçekliğin bilgisine, nesnel gerçeğin bilgisine giden yol."<sup>183</sup> Burada, Lenin'i, Hegelci bilgi kuramına götüren, yani nesnel gerçekliğe ulaştıran yolu benimser görmek, pek şaşırtıcı olmasa gerek. Çünkü, maddeci diyalektik bilgi kuramının ilkelerinden biri de, bilginin nesnesinin ve bilginin sürecinin nesnelliği ve sonsuzluğu olgusudur. Bu nedenle, bu bilgi kuramı, kalkış noktası olarak, Hegel'in Kant'a karşı yönelttiği eleştirileri birer tramplen gibi kullanmaktadır. Fransız filozofu Louis Althusser, *Marx ve Lenin, Hegel Önünde* adlı yapıtında, Lenin'in, Kant'a karşı Hegel'i, yüzde yüz desteklemesini, öznel idealizm'den nesnel idealizm'e – yine de, o, bir idealizm bile olsa – geçişin Hegel tarafından hazırlanmış olmasına bağlamaktadır.<sup>184</sup>

Çünkü, Kant felsefesinde, bilimi sınırlama söz konusudur. Bu sınırlama, neye karşı gerçekleştirilmektedir? ... Bu sınırlama, doğrudan doğruya, "inanca" karşı ve "inanç" açısından bir sınırlama niteliğini taşımaktadır. Ve bu olguda da, Kant, bilimi, "inanç"ı yüceltmek için, alçaltmaktadır. Buna karşın, Hegel, bilimi, "inanç"tan üstün kılmakta-

dır. Çünkü, Bilim, Hegel'e göre, "zaman", "Tarih" ve "insan varlığı" gibi, sonunda, yine, "kalkış ve çıkış noktasına dönen" ("circulaire"), ama, artık, bu dönüş, bir başka üst derece'de ve evrim'de oluşan bir olgudur. "Tarihsel çember" ("Cercle historique")'in yalnızca, bir kez dönüp dolaşıp, yeniden kendine dönmesine karşın, Hegel'e göre, "Bilimsel çember" (Cercle de la Science"), sonsuza dek yinelenen bir dolaşım'dır. İşte, bilimin, bu yinelenme (tekrar) olgusu bir zorunluluk, zorunluluk olduğu kadar ve sürece de, bir YÖNTEM'dir. Böylece de, A.Kojève'in belirttiği gibi, sürekli olarak Bilim'de bir "Gelecek" ("Avenir") vardır. "Gelecek" ise, sürekli bir biçimde, bir "Geçmiş" olmaktadır. Bu da, gerçek bir "Gelecek" in bulunmadığını göstermektedir. Alexandre Kojève' in bu açıklamasında, Hegel ve Lenin'in, bilimin tarihsel sürecine ilişkin görüşlerinin birleştğini ya da kesiştiğini açıkça görüyoruz. Hegel'in *Mantık Bilim*'ine baktığımızda da, "Varlık", "İde" olarak belirleniyor; – "Varlık İde'dir". "İde" de, "Oluş" ve "Yokluk" olarak tanımlanıyor. Ve bu, tür çözümleme biçimi sürüp gitmektedir. Bu duruma göre de, A.Kojève'in vurguladığı gibi, her sorunsalın ve sorunun yanıtını verebilmek için, *Mantık Bilimi*'nin tümünü, durmaksızın yeniden okumak gerekiyor. Demek ki, Hegelci yöntem sonucunda, sona ulaştığımızda, yeniden başlangıç noktasına dönmüş oluyoruz. Yani, her evrimi yaratırken, başlangıç'tan son'a gidiş ve sonradan yeniden başlangıç noktasına bir dönüş var. İşte, bu sürecin kendisi de bize, yöntemin yapısını vermektedir. Üstelik Hegel, bu yöntemi, İnsanlık Tarihi'nin yapısıyla özdeş kılmaktadır.<sup>185</sup>

Bu nedenle, Marx'ın, Hegel'e karşı yönelttiği eleştiride belirttiği ve Lukacs'ın da *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı yapıtında bir dip not'ta açıkladığı gibi, Hegel'in "*Mantık*"'ı. "sorunsal'ın kendisi" olmuş oldu sonunda. Çünkü, Hegel'in istediği biçimde, kavramın Tarih'te varolan bir Gerçeklik olarak ortaya çıkabilmesi için, gerçekten, ÖZNE-NESNE'nin ayrılığının gerçek bir biçimde üretilmesi gerekmektedir. Aksi halde, bu kez kavram, idealist ve kantçı bir anlam kazanmaktadır. Bu durumda da kavram, diyalektik yaratıcı işleviyle ters düşmektedir.<sup>186</sup> Burada, gerek Marx'ın ve gerek Lukacs'ın dile getirdikleri nokta şudur: "Kavram", Tarih içinde gerçekleşirken, doğru bir yol izlenmektedir Hegel tarafından. Ama, buna karşın, "Kavram", gerçekleşme olgusunda, İnsan varlığı'nı aşır ta, yeniden "İde"ye dönerek, onunla özdeşleşince, bu kez, nesnellikten çok, yeniden öznellik içeren bir yapıya düşülmektedir. Oysa, Hegel'in, sürekli kaçmış olduğu nokta, işte bu noktadır. Yani, nesne'den soyutlanmamaktır. Ama, sonunda, yeniden "İde"ye dönüşte nesne'den, başka bir deyişle, Tarihsel ve Bilgisel süreçteki nesneden, yani maddesel dış nesnel gerçek dünyadan soyutlanış vardır. Bu durum ise, Kant'ın "Numenler" dünyasını andırmaktadır. İşte, Marx ve Lukacs, dikkatleri, bu nokta üzerine çekerek, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin, kendi başına bir sorunsal oluşturduğunu vurgulamaktadırlar. Çünkü, Hegel, Marcuse'ün de açıkladığı gibi, "Tin" ("l'Esprit") "Saltık Bilgi"ye ("le Savoir Absolu") eriştiğinde, "Saltık Bilgi", "Gerçek Bilim" olacaktır. Ve, bu Bilim de ancak Hegel için "Felsefe" olabilir. Çünkü o, bir "evrensel tümellik" içermektedir.<sup>187</sup>

Hegel, sonuçta, Felsefe ve Bilim'i birbirleriyle özdeş kıldıktan sonra, İnsan Varlığı'nı, bir "Kavram" olarak, "Saltık Bilgi" içinde ve diyalektik bir yapı çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Bu ise, gerçekte, "İde"ye, bir başka deyişle "Tanrı"ya ulaşmaktır. Demek ki, Hegel felsefesinde, İnsan Varlığı, Nesnel Dünya ve Tarih birer araç olarak, "İde"nin gerçekleşmesi olgusu ve eyleminde kullanılmaktadır. İşte, Hegel dizgesinin, bize göre, gerçek çıkmazı burada yatmaktadır. Çünkü, Kant'taki "Kendinde-Şey" ("Numen") ne ise, burada da "Kavram" ("Concept") hemen hemen aynı şeydir. Ama

yalnız, bu gerçekleşmede, önemli bir ayrımla karşılaşırız; burada, kesinlikle bilginin nesnelliği söz konusudur. Bu savımızı, Hegel'in şu sözleriyle güçlendirelim: "Kendisine ön varsayılmış olan-iyi'nin öznelliğinin ve sonluluğunun ön varsayımına dayandığı ve başka bir dünya gibi kendi öz yolunda yürüyen - nesnel dünya iyi'nin tamamlanışı türlü engellerle, hattâ olanaksızlıkla karşı karşıyadır..."<sup>188</sup> Hegel'in bu açıklamaları ne anlatmak istiyor bizlere? ... Hegel, bir "Nesnel Dünya"nın, somut bir varlığını kabul ederek, bu dünyanın "kendi öz yolunda yürümekte" olduğuna ilişkin bir sav atıyor ortaya. Buna karşın ve bununla birlikte, bu dünyanın karşısında, insan varlığının etkinliğini gösteren, ona özgü uygulamaları vardır. Böyle bir dünya ve bu dünya ile ilgili uygulamalar ise, belli bir "ereğin tamamlanışı"nı belgelemektedir.

#### c) Evren-Doğa-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi'ni Olanaklı Kılan Mantıksal Bir Gerekçe Arama: Diyalektik Dizge

"Ereğin tamamlanışı"nın ilginç yanı, onun, "güçlülere ve olanaksızlıklara" gebe olmasıdır. İnsan varlığı'nın uygulama alanındaki çabası ise, bu ereği gerçekleştirmek için, bu "güçlülükleri" ve "olanaksızlıklar"ı yenmektir. Böylece, "Nesnel Dünya" "kendi öz yolunda yürürken", insan varlığının uygulamalarıyla değişmekte ve yeni özellikler kazanarak, buna karşın, bazı özelliklerini de yitirmektedir. O zaman, "özel iyi", "bir gerekir-varlık" olarak kalırken, bu kez de, iyi'nin, nesnel bir gerekir varlık olarak ortaya çıkması gerekmektedir. Ve bu, bir zorunluluktur. İşte o zaman, insan varlığının mutluluğunun gerçekleşmesi için, "özel iyiden nesnel iyi kavramına geçmek gerekiyor. Hegel'e göre, bu olgu için, tek geçerli bilim olan "felsefe" gereklidir. İşte felsefe, bu özel ve nesnel karşıtlığın bileşimini bularak, özel ve nesnel dünya'yı birleştirecek ve mutluluğu doğuracaktır. Biz biliyoruz ki, bu karşıtlıkların çözümlenışı, Hegel'in politik felsefesinde "Devlet" ile, "Devlet" içinde ve "Devlet" tarafından olanaklılık kazanır. Bu da, özgürlüğü barındıran ve yansıtan Devlet yapılarının oluşmasına dayanır. Demek ki, felsefe ve kavramın gerçekleşmesi, özgür Devlet yapılarının oluşmasını zorunlu kılmaktadır. "Benim felsefe araştırmalarımda öteden beri titizlikle üzerinde durduğum şey diyor Hegel, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi'ne Giriş*'te, hakikatin bilimsel bilgisine ulaşmaktır. Bu, yolların en zorudur, ama tin için —bir kez düşüncenin zeminine oturuldu mu, boş görünüşlerle amacından sapma eğilimine düşmeyen, hakikat sevgisinin verdiği irade ve korkusuzluğa sahip tin için— ilginç ve değerli olan tek yol budur." Ve Hegel, bunun yanı sıra, ayrıca, *düşüncenin saydamlaşması ve kendini bilimsel bir yapı olarak ele vermesi için de, yöntemin gerekliliğini dile getiriyor*: "Böyle bir tin, kısa zamanda farkeder ki, düşüncenin kendisine boyun eğmesini ancak yöntem sağlayabilir, ancak yöntem kendisini bilgiye götürebilir ve bilgiye götüren yolda tutabilir. "Kaldı ki, filozof, bu işlemde, yöntem aracılığıyla "düşüncenin özel biçimi"nin "kavramın biçimiyle özdeş kılınışını öngörmektedir; "... Düşünce, özgürlüğünün mutlak hakkı içinde, önündeki içeriği kendi özel biçimine sokmayı öğrenerek o zengin içerikle uzlaşmakta haklı olarak ayak direr: düşüncenin özel biçimiye, kavramın biçimidir, her türlü düşüncüyü, her türlü içeriğe bağlayan ve onları böyle bağlamakla tabiatlarının özgürlüğüne tutan zorunluluğun biçimidir."<sup>189</sup>

Düşüncenin "özel biçim-iyle", kavramın biçimini özdeş kıldıktan sonra, düşünür, iç kuşkusuz, artık, bu özdeşliğin, somut içerikli bir yapıda gerçekleşmesinin koşullarını arayacaktır: Bu koşullar da, özel ve nesnel olarak, kendi içinde ikiye ayrılır: Özel koşullardan, güncel ekonomik sorunlardan sıyrılmayı anlarken, nesnel koşullardan

da "özgürlük bilinci"ni barındıran bir ortamın oluşması ve var kılınması gerekliliğini anlamaktadır. Filozof, "*Büyük Mantık'a Önsöz*" ve *Felsefe Tarihi Dersleri* adlı yapıtlarında bu konuyu çözümlmeye koyulur ve konuya ilişkin olarak Aristoteles'in de sözlerini aktarır: "Şu olguları sonsuz bir ilerleme saymak gerekir: Düşüncenin biçimleri, bilinçli görüde (sezgide), tasarımda, arzumuz ve irademizde içine batmış bulundukları maddeden kurtarılmışlardır..., bu tümeller, kendi kendileri için bağlarından çözülmüş ve –Platon'un ve özellikle de Aristoteles'in emeğiyle– bağımsız çözümlemenin konusu haline gelmişlerdir; bu ise, onları bilmeye başlamak için vazgeçilemez bir koşuldur. Aristoteles şöyle der: "İnsanoğlu, ancak zorunlu olan, yaşamın rahatlığı ve ihtiyaçlarıyla ilgili olan her şey hazır olduğu zaman felsefi bilgiyi aramaya başlamıştır." <sup>190</sup> Demek ki, böylece Hegel, insan usunun arı düşünceyle uğraşması olarak, felsefeyi tanımlıyor. Ayrıca, bu tür bir uğraşı için, insan tininin, bir düşünce süreci içinde oluşmasının gerekliliği de dile getiriliyor. Çünkü, bu gereklilik bir gereksinimdir. Bu gereksinimi de Hegel, her tür gereksinimden ve maddeden soyutlanmış bir gereksinim olarak betimliyor. Eğer, düşünür, bu tür bir soyutlamayı zorunlu sayıyorsa, bunun nedeni basittir: Çünkü, felsefenin ereği "kendine erişmiş", sadece kendine özgü alanlarda düşüncenin varolmasını gerçekleştirmektir. Bu konuda, Hegel şöyle yazar: "...denebilir ki, bu ihtiyaç, doyurulup bitmiş ihtiyaca duyulan, ihtiyaçları olmama zorunluluğuna duyulan ihtiyaçtır ve bu ihtiyaç, maddenin, görü'nün, hayal gücünün, iştihanın, iç güdülerin, isteme'nin somut ilgilerinin –düşüncenin belirlenimlerinin içine sarılmış kaldıkları bu maddenin– soyutlanıp atılması ihtiyacı evresine erişmiş olmalıdır. Kendine erişmiş, sadece kendi içine olan düşüncenin sakın alanlarında, halkların ve bireylerin yaşamını harekete geçiren çıkarlar susar." <sup>191</sup> Demek ki, Hegel'e göre, felsefeyi somut bir yapıda gerçekleştirilebilmenin koşullarından biri de, felsefenin içeriğini oluşturan düşüncenin, kesin bir biçimde, insan varlığının sezgisel ve düşsel güçlerinin ürünlerinden, filozofun deyimiyle, "düşüncenin belirlenimlerinin içine sarılmış kaldıkları bu madde"den soyutlanmasıdır. Eğer, bu "soyutlanma" olmazsa, felsefenin yaratılması da olanaksızlaşmaktadır. Çünkü, felsefe, arı düşünceyle uğraşmayı gerektiren bir gereksinim olarak belirlenmektedir. Başka bir deyişle, kısacası, o, Hegel'in, usun işlevlerine dayandırdığı "kurgusal" ("speculatif") düşüncenin dolayimleri ve evrimleridir.

Yalnız, bu dolayım ve evrimlerin oluşabilmesi için de, bu kez, "düşüncenin belirlenimlerinin" içine sarılıp kalmış maddeden soyutlanması yetmemektedir. Çünkü, bununla birlikte, özgürlük sorunu, önemli bir sorunsal yaratmaktadır. Bu sorunsala göre de, "özgürlük bilinci" gerekmemekte ve "felsefenin, içinde başladığı halk ilke olarak özgürlüğe sahip olmalıdır." Böyle bir özgürlük bilincine, halk, nasıl sahip olacak?... Bu sorunun yanıtını verebilmek için" Hegel'in de belirlediği gibi, "siyasal özgürlük"ün de gelişme ortamı bulması zorunludur. Aksi halde, Hegel için, felsefenin ortaya çıkması eyleminde gerekli ilk koşullardan biri olan "özgürlük bilinci" somutluk kazanamaz. Bu bilincin somutluk kazanması ise, birey adı verilen insan varlığının, doğrudan doğruya, kendi varlığının bilincine bir birey olarak ulaşması ile olanaklı kazanır. Bu ise, onun, ÖZNE-BEN olarak, "kişilik bilinci"ne erişme ve sahip olma olgusudur. Ayrıca, bu bilinç aracılığı ile de, gerek kendini ÖZNE-BEN olarak düşünce içinde bir "tümellik" olarak bilecek, gerekse aynı zamanda, düşünerek, bir şeyi "tümellik" biçimine koyacaktır: "Bu özgürlük, ancak, bireyin kendini kendi için birey diye bildiği, tümel, özsel diye, birey olarak sonsuz bir değere sahip diye bildiği yerde başlar, öznenin kişilik bilincine eriştiği, dolayısıyla mutlak surette kendi için olan değerini olurlamak istediği yerde başlar. Nesneye – mutlak, tümel, özsel nesneye – ilişkin özgür düşünce de buraya

dahildir. Düşünmek, bir şeyi tümellik biçimine koymak demektir; kendini düşünmek demek, kendini tümel diye bilmek, kendine tümelin belirlenimini vermek, kendine ilişkin olmak demektir. Pratik özgürlüğün ögesi bunun kapsamında vardır..."<sup>192</sup> Hegel'in bu sözlerinde, dikkat etmemiz gereken önemli bir özellik vardır; Filozof'un, bireye, düşünme özgürlüğünü ve bu özgürlük bilincine ulaşma olanaklarını tanıması, ancak, Devlet örgütü çerçevesinde, bir başka deyişle, "Bütün"ün içinde ve bu "Bütün"ü oluşturabilecek bir biçimde öngörülmüştür. Yani, Devlet dışında ve Devlet'e karşı özgürlük söz konusu değildir. — Bu idealleştirilmiş Devlet te, Hegel için, ancak zamanının Prusya Krallığı'dır. Onun da, varolma ilkelerini, zaten Hegel, *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri ve Almanya'nın Kuruluşu* adlı önemli yapıtlarında ortaya koymuştur.<sup>193</sup> Şimdi, buraya aktaracağımız şu sözleri de, savımızı kanıtlamaktadır: "O halde Tarih'te Felsefe, sadece özgür Devlet yapılarının oluştuğu yerde ve halde ortaya çıkar. Tin, doğal isteklerinden, maddeye batmışlığından sıyrılmak zorundadır."<sup>194</sup>

Hegel'in, sürekli olarak dile getirmiş olduğu olgu, düşüncenin ve tin'in doğal yapısının gerektirdiği isteklerden ("doğal istekler") ve yapısını organik olarak oluşturan maddeden soyutlanması sorunudur. İnsan varlığı, bu güç sorunu nasıl çözümleyebilir ve bunun yolu ve yöntemi ne olabilir?... Bu soruların yanıtını, yine Hegel felsefesinde bulmaktayız: Sorunun çözülmesi, yine felsefe aracılığıyla gerçekleştirilecek ve ona somutluk kazandırılacaktır. Şöyle ki; Felsefe, gelişigüzel bir düşünme biçimi değildir. Çünkü, o, doğrudan doğruya dizgesel bir bilgiye dayanmak zorunluluğunu, evrensel boyutlarda içerir. Bu özellik, onun, bir bilim oluşturmaması ya da bir bilim olarak belirlenmesini olanaklı kılar. İşte, bütün sorun felsefenin, bilimsel ve dizgesel bir yapı olarak somutluk ve evrensellik kazanmasıdır. Bu somutluk ve evrenselliği de kazanması, onun her parçasının bir "bütün ve bilginin belirli bir evrimini" oluşturmaya bağlıdır. Ayrıca, felsefe, kendi yapısının özelliklerinden ötürü de, varolan bütün tikel belirlenim ve ilkeleri de içinde barındırır. Bu ise, onun, bir "bütünlük ve birlik" olmasını sağlayan bir evrensel niteliğidir. Böylece, felsefenin tanımında da, diyalektik oluşumun özelliklerini bulmaktayız: "Sistemli bir bilgiye dayanmayan bir felsefe, bir bilim oluşturmaz, daha çok, içerik bakımından bireysel ve olumsal bir duyuş biçimi, bir duyuş tarzı oluşturur. Bir bilgi, ancak bir bütünün anı olduğu zaman doğrulanır, bunun dışında sadece bir varsayım ya da öznel bir kanıdır. Yalnızca bilginin tek tek parçalarını kucaklayan felsefi yazılar ancak birtakım bireysel kanıları ve inançları dile getirir. Sınırlı bir ilkeye dayanan ve bir başka ilke ile karşı karşıya bulunan bir felsefeyi sistemli bir bilgi oluşturur saymak yanlış bir davranıştır. Gerçek felsefe, bütün tikel ilkeleri kendi birliği içinde toplamalıdır. (...) Bir felsefi sistemin her parçası bir bütündür ve bilginin belirli bir dairesini oluşturur, ama ide burada belirlenimlerinden biriyle ve tikel bir biçim altında bulunur."<sup>195</sup> Demek ki, Hegel'e göre, bu "tikel" biçimlerde bulunma durumu, birer "daire" oluşturarak, bir "bütün" ortaya koyar. Bununla birlikte, bu "daire" sınırlarını taşıdığından, bir başka daire ile, yani belirlenimle ilişkidir. Böylece, onlar, bir "bütün"ü oluşturan parçalar durumundadır. O zaman ortaya, bu "daireler"den daha büyük bir daire çıkmaktadır. Bu en büyük daire ise, bir "bütün" olarak, kendisinin anlarını oluşturan bu parça-daireleri yapısında içerir ve barındırır. Yani, böylece, "tikel ögeler" birleşerek, "Ide"yi içeren ve yansıtan "tümü" bize sağlamaktadırlar. Bu ise, "Ide"nin, hem "Tüm" içinde ve hem de bu "Tüm"ü oluşturan öğelerin her birinde bulunmasını kanıtlayan bir dizge'dir. İşte Hegel, bunun adına, *DIYALEKTİK DİZGE* demektedir.<sup>196</sup>

"Diyalektik dizge"yi bilimsel bir yapı olarak evrenselleştiren bilim ise, "Mantık Bilimi"dir. Çünkü, Mantık, Hegel için, "Saf İde'nin Bilimi" olarak belirlenir. Ayrıca, o, "düşüncenin soyut ögesindeki İde'nin Bilimi" olma niteliğini de yansıtmaktadır. Demek ki, o zaman Hegel'e göre mantık, "...düşüncenin ve düşüncenin belirlenimleriyle yasalarının" bir bilim olarak belirlenmesinden başka bir şey değildir. Yalnız bu belirlenimde İde, "mantıksal İde" halinde bulunmaktadır. Demek ki, düşünce, "mantıksal İde" ile özdeş olarak ortaya çıkar, bu tümellikte. Çünkü, aynı zamanda bu belirlenim bir "tümel öge"dir de: "İde, salt biçimsel olan düşünce olmayıp, kendi yasaları ve belirlenimlerini -kendine verdiği ve kendinde bulduğu bu belirlenimleri- bir tüm halinde gene kendini geliştiren 'bir düşünce olarak gözüktür ve tümel öge içinde. Ayrıca, mantık bilimi, Hegel'in deyimiyle en zor ve en kolay bir bilim olarak, "en bilinen belirlenimleri" içermektedir. Çünkü, onun konusu, "düşünce"dir. Örneğin, bu belirlenimler, "varlık, yokluk, belirlenebilirlik, büyüklük, kendinde varlık, kendi-için-varlık, bir, birçok" vb., gibi belirlenimlerdir. <sup>197</sup> Böylece Hegel, bir ölçüde, felsefe ile mantık bilimi'ni özdeş sayarak, insan varlığının, kendine, dünyanın, bir nesnel tablosunu çizerek ve bu tablo üzerinde de etkinliğini pekiştirerek, dış nesnel gerçekliği değiştirmek istediğini dile getirmektedir. Değiştirme isteğinde ve eyleminde, bu gerçekliğin bazı belirlenimlerini yok ederek bazı yanlarını ortadan kaldırarak nitelikleri de değişime uğratmaktadır. Sonuçta da, bu gerçekliğin, "kendinde ve kendi için varolan", yani, "nesnel olarak gerçek olan" duruma geçmesini zorunlu kılar. Bu ise, Hegel düşüncesinde, doğrudan doğruya "Kendinde ve kendi için belirlenmiş kavram'ın İde'si"nin konumudur. Bir yandan, bilgi içinde kuramsal ve uygulamalı olan birleşmiş, öte yandan da, insan varlığının etkinliği, yalnız kendi ÖZNE-BEN'in de kalmamış ve dışlaşmıştır. Bir başka deyişle, bilgi, artık bu olgulardan sonra, saltık bir yapı kazanmakta ve bundan da evrensel çapta nesnellik doğmaktadır. Yani. Bilgi, Nesne ve Özne gerçek biçimini kazanmaktadır.

Demek ki, insan varlığının eylemi, bilgi ve nesne'de bir açıdan, özne'de de öteki açıdan, somutluk kazanıyor ve evrensel nesnellığe bürünüyor. İşte Hegel buna, "istenç" in (irade'nin), eylem içinde dışlaşması ve gerçeklik üzerine etkinliğini göstermesi diyecektir: "... ama artık sadece eyleyen, özne'de konmuş olmuyor, dolayumsuz gerçeklik olarak da konmuş oluyor; ve bunun tam tersine olarak, bu dolayumsuz gerçeklik de, bilginin içindeki haliyle, "gerçek biçimde olmakta olan" olarak konmuş oluyor." <sup>198</sup> İnsan varlığının etkinliğinin sonucu, eylem ve bu eylemin ulaştığı erekte, öznel bilginin gerçeklik kazanması saydamlaşırken, bu olgu, aynı zamanda "gerçeklik olarak olmakta olan nesnellik" in de bir tür ölçütü durumuna geçmektedir. Bu ise, bilginin, yeni baştan kurulması ve "uygulanmalı İde" ile "birleştirilmesi"dir. İşte, bu noktadan kalkan yol, bizi, kavramın ve bilginin nesnellğine götürerek, kavramın nesnel dünyayı belirlemesine olanak hazırlamaktadır. Hegel, bu konuda bize, gerekli bilgiyi veriyor: Şöyle ki, "Bu sonuçta bilgi, böylece yeni baştan kurulmuş ve pratik İde'yle birleştirilmiştir; önceden bulunmuş olan edimsel gerçeklik, aynı zamanda, bütünleşmiş mutlak erekte olarak belirlenimlenmiştir; ama artık sadece nesnel dünya olarak, kavramın öznelliği olmaksızın arayan bilgideki gibi değil de, tam tersine, iç temeli ve edimsel açıdan gerçek süre-gidişi kavram olan nesnel dünya olarak belirlenimlenmiştir. MUTLAK İDE, işte budur." <sup>199</sup> Demek ki Hegel için, "Saltık İde", kendisinin de belirttiği ve savunduğu gibi, kuramsal-uygulanmalı-kuramsal İde'nin özdeşliğidir. Bir başka deyişle, "Saltık İde", "kuramsal İde" ile "Uygulanmalı İde'nin bir bileşimidir. Bu birlik, Hegel'in Bilgi Kuramı'nı oluşturmaktadır. Bu durumda, önemli olan, bu "İde"yi ortaya çıkaran araç, yani

*YÖNTEM*'dir. Çünkü, yöntem ve yapıyı oluşturan ilkeler (yasalar), bize, "İde"yi, yani, "Kavramla Gerçekliğin Birliğini" verecektir; "İde, kavramla Gerçekliğin birliğidir, kendi kendini ve gerçekliğini belirler haldeki Kavramdır, başka deyişle, ne olması gerekse o olan ve kavramını kendisi kapsayan Edimselliktir. (...)", diyor Hegel ve şöyle devam ediyor, "Kavramın gerçekliği Bilgi ve Pratik, Etkinlik İde'sindedir; burada öznel nesnele karşıdır ve onların birliği gerçekleşmiştir. Bilgi'de, Gerçeklik, ilk olan olarak, öz olarak tabandadır; oysa Pratik Etkinlik, Edimselliği, kavrama uygun kılar; böylece İYİ oluşur. MUTLAK İDE, Bilimin içeriğidir, evrenin, kendinde ve kendi için olan kavrama uygun oluşu bakımından (usub specie aeternitatis\*) gözönüne alınması, ya da ussal kavramın, hem kendinde ve kendi için nasılsa öyle, hem de nesnel ya da gerçek dünyada nasılsa öyle gözönüne alınmasıdır." <sup>200</sup>

Hegel'in Nüremberg Lisesi'ndeki derslerine esas oluşturan bu taslak, bize, daha o zamanlardan, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi*'ndeki ilkelerini ve görüşlerini ortaya çıkaracak olan temel öğeleri barındırdığını gösteriyor. Demek ki, böylece, Bilim'in içeriği, tartışmasız bir biçimde Hegel tarafından "Saltık İde" olarak belirleniyor. Bu Bilim'i oluşturma işlemine de, filozof, bir mantıksal başlangıç kabul ettiği "Saf Varlık" ile başlıyor. Çünkü, O'na göre, "saf varlık" ve "saf düşünce" arasında bir özdeşlik bulunmaktadır. Şöyle ki, "... saf varlık, saf düşünce olduğu kadar dolaysız, yalın, belirlenmemiş öge'dir de. Böylece, başlangıç, dolaylı ve sonradan belirlenmiş bir şey olamaz."<sup>201</sup> Hegel'in, mantıksal başlangıcı, "dolaysız, yalın" ve "Belirlenmemiş" bir öge olarak belirlemesinin nedeni, kendi felsefi dizgesini, "İde'den başlatıp yeniden "İde"ye, yani, Tanrı'dan başlatıp yeniden Tanrı'ya ulaştırmak içindir. Bu ise, düşünün "panteizm"ini hazırlayan bir görüştür. Buna ilişkin süreci de saltıklaştırarak, onu, felsefi bilim durumuna dönüştürecek. Bu nedenle de, bu bilim'in içeriğini oluşturacak olan özne, nesne ve onların arasındaki ilişkilere gereksinim duymaktadır. Onların da türetilmesi, ancak, böyle bir varlık'tan işe başlanarak olanaklı kılınabilir. Hegel'in yaptığı iş, gerçekleştirmiş olduğu olgu, O'nun, tüm varlıkları ve dış maddesel nesnel gerçekliği, İde'den (düşünce'den) türetmektir. İşte bu nedenle, Hegel'den buraya aktarmış olduğumuz alıntı, bu yapıyı kanıtlamaktadır.

Ve yine, işte bu nedenle, Felsefe Tarihi'ni, tanrısal biçimlerin saltıklaşmasının "Pantheon'u olarak görmektedir Hegel: "Bu bakımdan, felsefe tarihi, özsel içeriği yönünden, geçmiş üzerinde değil, ebedi olanla mutlak şekilde şimdi-hazır bulunan üzerinde yürür ve sonuçları içinde ele alındığında onu, tinin yanılgılarının içinde serilip geçtiği bir tablo olarak değil, daha çok tanrısal biçimlerin toplandığı bir "Pantheon" olarak tasarımılamak gerekir." Ayrıca, filozof, bu "tanrısal biçimler"ini doğuşunu, düşüncenin diyalektik evrelerinin birbirlerinden çıkmasına bağlamaktadır; "Bu tanrısal biçimler, diyalektik gelişimlerinin ard arda sıralanışında kendilerini gösterdikleri halleriyle, İde'nin farklı aşamalarıdır. (...) Burada sedce şunu hatırlatmamız gerekir ki, mantığın başlangıcı, asıl felsefe tarihinin başlangıcıyla aynıdır." Hegel, bu görüşünü kanıtlamak için de, İlk çağ filozoflarından birer örnek vererek şöyle diyor: "Bu başlangıcı Elea felsefesinde, özellikle de, "Varlık vardır, yokluk yoktur" diyelek mutlak varlık olarak kavrayan Parmenides'in felsefesinde buluyoruz." Demek ki, Hegel, kendi deyimiyle, felsefenin başlangıcını, bir gerçek başlangıç olarak gördüğü Parmenides'te buluyor: "İşte bu nedenle, bu felsefeyi, felsefenin gerçek başlangıcı olarak görmek gerekir..." Eğer Hegel, felsefenin başlangıcını Parmenides felsefesinde arayıp buluyorsa, bunun nedeni, yine bu felsefenin içeriğinde, felsefeyi evrensel olarak belirleyen kur-



gusal bilgi'yi bulmuş olmasıdır: "... Çünkü, genel olarak felsefe kurgusal bilgidir ve saf düşünce ilk kez burada kendini kesinlikle ortaya koymuş ve kendi kendini konu edinmiştir." <sup>202</sup> Bu sözleriyle Hegel, böylece kendini ele vermiş oldu; çünkü, O, felsefe bilimini, kurgusal düşüncenin başlangıcı, gelişimi ve sonuçlanması olarak betimlemektedir. Ve bu nedenle de, felsefe tarihi'ndeki dizgeler, düşüncenin geçişlerini gösteren birer somut kanıttırlar. Düşüncenin geçişleri ise, diyalektik aşmalar yolu ile gerçekleşmektedir. Bu gerçekleşme ise, diyalektik yöntem ve yasaları ile somutluk kazanmaktadır. Ayrıca, Hegel, bu geçişlerde, felsefi dizgelerin "çürütülme"sini görmektedir. Bu kazanma olgusunu açıklamaya geçmeden önce, burada hegelci ve marksçı bilgi kuramlarının bir tablosunu verelim:

**TABLO:** *Hegelci ve Marksçı Bilgi Kuramları'nın Gösterilmesi.*

- 1) Hegel'in Bilgi Kuramı  $\supseteq$  Idealist Bilgi Kuramı'nın Özümlemesi
- 2) BİLGİ  $\supseteq$  [(Bilen  $\equiv$  Bilen Özne)  $\equiv$  (Bilinen  $\equiv$  Bilinen Nesne)]
- 3) (Özne & Nesne  $\equiv$  (Öznel Düşünce & Nesnel Düşünce arasındaki ilişki)  $\equiv$  (Öznel Düşünce & Nesnel Düşünce arasındaki ilişki))
- 4) Bilen & Bilinen arasındaki Özdeşlik bir Zorunluluk'tur.
- 5) ÖZNE'nin Bilmesi  $\Rightarrow$  Bilinç & Us yoluyla
- 6) ÖZNE'nin bileceği Nesne  $\Rightarrow$  Düşünce
- 7) Hegel, bir tür Ampirizm içinde düşünmektedir:
- 8) İdealizm ve Ampirizm arasındaki kesişme  $\Rightarrow$  BİLGİ, deney'den gelir.
- 9) İdealizm ve Ampirizm arasındaki kesişmenin temel nedeni  $\Rightarrow$  ÖZNE & NESNE arasındaki özdeşlik: ÖZNE  $\equiv$  NESNE
- 10) Ampirist Bilgi Kuramı  $\Rightarrow$  [Bilgi Süreci  $\supset$  (Verili bir Özne & Verili bir Nesne)]  
– Tarihsel Olarak Bilgi Sürecinden öncedirler –
- 11) BİLGİ SÜRECİ  $\Rightarrow$  Nesne'nin Özünün, Nesne'den soyutlanmasıyla çıkarılır.
- 12) Nesne ile ilgili bilgimiz  $\supseteq$  Nesne'nin Özünü
- 13) BİLGİ'nin GÖREVİ  $\Rightarrow$  Özünü açığa çıkarmak
- 14) İdealizm ve Ampirizm'in Birleştiği Nokta  $\Rightarrow$  (ÖZNE  $\equiv$  NESNE)
- 15) NESNE'nin TARİHİ  $\equiv$  BİLGİ'nin TARİHİ
- 16) Marksizm'in karşı çıktığı nokta  $\Rightarrow$  (Nesne'nin Tarihi  $\equiv$  Bilgi'nin Tarihi)
- 17) Marksizm'in Görüşü  $\Rightarrow$  (Nesne'nin Tarihi  $\neq$  Bilgi'nin Tarihi)
- 18) Soyut'tan Somut'a  $\Rightarrow$  (Nesne'nin kendisiyle, nesne'nin bilgisinin süreçleri Yükselme Yöntemi arasındaki ayrılık belirleniyor. (Marx'a göre))
- 19) Marx'ın sarstığı sonuç (inanç): – Gerçeklik'in kendisi somut.  
– Kuram soyut
- 20) Soyut'tan Somut'a Yükselme Yöntemi  $\Rightarrow$  Anlık'taki Somut'un elde edilme süreci
- 21) Hegel'in Savı  $\Rightarrow$  Kavramsal Düşünce  $\supseteq$  Gerçek İnsan Varlığı  
Kavramsal Dünya  $\supseteq$  Tek Gerçek
- 22) Marx'a göre, Hegel yanlısı: Önerme (21)

- 23) Marx'a göre  $\Rightarrow$  Kavramlar  $\neq$  Gerçeklik  
Kavram'ın Oluşma Süreci  $\neq$  Gerçeklik'in Oluşma Süreci

Marx'a göre:

- 24) (Hegel Felsefesindeki Bütünlük)  $\equiv$  (Düşüncedeki Bütünlük)  
(Hegel Felsefesindeki Bütünlük)  $\neq$  (Gerçeklikte'ki Bütünlük)
- 25) Hegel'in İdealist Anlayışı  $\Rightarrow$  (Dünya  $\equiv$  Kavram'ın kendini üretmesi)
- 26) Marx'ın Hegel'in İdealist Anla- }  $\Rightarrow$  Düşünce'de somut bütünlüğün kurulması  
yışına karşı getirdiği eleştiri }
- 27) Düşüncede somut bütünlüğün kurulmasının }  $\Rightarrow$  Kavramlar halinde işleme  
koşulları (Marx'a göre) }
- 28) Kavramlar halinde işleme  $\Rightarrow$  [Ürünleri  $\equiv$  (Gözlem & Kavrayış )]
- 29) Markçı Bilgi Kuramı'na göre: Düşünce'nin yalın ham maddesi  $\Rightarrow$  Yine Düşünce
- 30) Maddecî Diyalektik Anlayış'a göre, Hegel'e karşı eleştiri }  $\Rightarrow$  MADDE'nin  
belirlenmesi
- 31) MADDE  $\equiv$  [ (Bilinç'ten & (Bilinç'ten & (Bilinç'in  
bağımsızlık) dışındalık) belirleyicisi) ]
- 32) Önerme (31)  $\Rightarrow$  (ÖZNE  $\equiv$  NESNE) özdeşliğinin yadsınmasıdır.
- 33) Özdeşliğin (ÖZNE  $\equiv$  NESNE)  $\Rightarrow$  Katıksız Algı Olanaksız'dır.  
Yadsınmasının Nedeni
- 34) Düşünceler Bütünlüğü  $\Rightarrow$  (Düşünen bir kafa'nın ürünü & MADDE)
- 35) Önerme (34)  $\Rightarrow$  Kültür Bütünlüğü Olgusu.
- 36) (Marx için), İki tür bilgi  $\Rightarrow$    
  $\rightarrow$  Bilimsel Olan (Bilim)  
  $\rightarrow$  Bilimsel Olmayan (İdeoloji)  
 Bilim  $\Rightarrow$  Bilgi üretir  
 Ideoloji  $\Rightarrow$  Bilgi üretmez  
 Bilgi'yi yineler
- 37) Bilim ve İdeoloji arasındaki ayırım  $\Rightarrow$
- 38) Marxçı Bilgi Kuramı'na göre  $\Rightarrow$  Bilgi ve Gerçeklik, kısa devrede görece değildir.
- 39) Lenin'e göre  $\Rightarrow$  Bilgi, saltık (mutlak) değildir.
- 40) Lenin'e göre  $\Rightarrow$  Uygulama Pratik  $\Rightarrow$  Bilgi'nin doğruluğunun saltık ölçütü  
değildir.

41) Sonuç:

- Bilgi'nin Doğruluğu  $\neq$  Saltık Niteliği
- 42) (Yanılı & Yanlış)  $\supset$  Bilgi'nin Alanı
- 43) Maddecî Diyalektik'e göre  $\Rightarrow$  (Yanlış'ın yerine Doğru'yu koyabilme olanağı)  
Bilim'in Tanımı &  
(Bu Olanağın YÖNTEM'i)

44) Bilgi  $\Rightarrow$  Saltık değildir  $\Rightarrow$  (Bilgi süreci  $\supset$  Sonsuzluk)

45) Bilgi saltık değildir  $\Leftrightarrow$  Bilgi süreci sonsuz bir süreç'tir.

46) Bilim'in doğruluğu saltık bir doğru değildir.

#### 47) GENEL SONUÇ:

##### Hegelci Bilgi Kuramı

- : – Bilgi Tarihsel'dir.
- Bilgi, Saltık Gerçeklik'e ulaşır.
- Bilgi'nin süreci, Tanrı'da sona erer.
- Böylece, Bilgi, "Saltık Bilgi" ("Savoir Absolu") olur.
- Bilgi, kavramsal'dır.
- Bilgi, ussal'dır.
- Bilgi, zaman ve mekân içindedir.
- Bilgi, zaman ve mekân içinde değildir de.
- Us, her bir şey'in bilgisini bilmeye yetkindir.
- Bilgi'nin, saltıklığa ulaşması, onun göreceliği aşmasıdır.
- (ÖZNE  $\equiv$  NESNE) özdeşlik niteliği saltık'tır. (NESNEL IDEALİZM).
- Bilgi'nin Tarihi ve Nesne'nin Tarihi aynıdır.

##### Markçı Bilgi Kuramı

- : – Bilgi Tarihsel'dir.
- Bilgi, Saltık Gerçeklik'e ulaşır. (Marx'a göre)
- Bilgi, Saltık Gerçeklik'e ulaşmaz. (Lenin'e göre)
- Bilgi ve Tanrı ilişkisi varlıkbilimsel (ontolojik) açıdan yoktur.
- Bilgi, saltık bilgi olur. (Marx)
- Bilgi, saltık bilgi olmakla birlikte yine de görece'dir. (Lenin)
- Bilgi, kavramsal'dır.
- Bilgi, yalnızca, kavramsal değildir.
- Bilgi, aynı zamanda maddesel'dir de.
- Bilgi, ussal'dır.
- Bilgi, zaman ve mekân içindedir.
- Bilgi'nin Tarihsel Göreceliği: Bilgiler, zaman içinde, yeni bilimsel verilerle düzeltilebilir ve değiştirilebilirler.
- Us, her bir şey'in bilgisini bilmeye yetkindir.
- Saltık Bilgi'nin aşılması, onun göreceliğini gösterir ve kanıtlar.
- (ÖZNE  $\equiv$  NESNE) özdeşlik niteliği yadsınmaktadır. (NESNEL MATERİYALİZM)
- Bilgi'nin Tarihi ve Nesne'nin Tarihi aynı değildir.

Eğer, Hegel, oluşturduğu Bilgi Kuramı çözümlemesinin sonunda, saltık bir bilgiye ulaşmak istiyor ve böyle bir ereği kendi dizgesi için varılması gereken bir nokta olarak belirliyorsa, bu konuda filozofun kendine özgü bir nedeni olsa gerektir. Bu neden, Hegel felsefesinin çapraşık ve üslubu güç satırlarına dikkatlice bakılırsa, kendiliğinden ortaya çıkmış olur; çünkü, felsefenin sorunu, kendine özgü tüm tarihsel süreci içinde ve evrimlerinde, olanaklar çerçevesinde, en geniş ve evrensel açıklamaları getirerek, İnsan

varlığı'nı, Dünya'yı ve Evreni açıklamaktır. İşte bu nedenle de, Felsefe, Ahlâk, Metafizik, Estetik, Bilgi Kuramı (Epistemoloji), Hukuk, Din, Siyaset ve Ekonomi vb. alanlarda dizgeli bir çaba göstermiştir. Gerçekte, Evren, Doğa ve İnsan Varlığı öğelerinin oluşturdukları bileşimi çözmek, belirlemiş olduğumuz tüm bu alanların ortaya çıkarılabilecek sorunları da çözmek olacaktır. Bu nedenle de, bilginin, saltıklığa ulaştığını iddia edemeyiz. Ayrıca, bununla birlikte, bu bileşimi çözebilmemiz de, hiç kuşkusuz, yeni bilgiler ve veriler elde etmemizi gerektirmekte olup, ve bu nedenle de bu yolda, kaçınılmaz bir biçimde uğraş göstermek zorundayız. Filozofların şimdiye dek yaptıkları ise, bu bileşimin, madde'ye mi, anlık'a mı, anlaşılabilir bir ilk neden'e mi, yoksa gerçekten ussal bir yapıya sahip olan bir YARATICI'ya mı (Tanrı) dayanılarak çözümlenmesi gerektiği sorunsalını açıklamak gereksinimini saydamlıştırmaktır. Ve bu görüşten kalkarak, bu bileşimle ilgili neyi ya da neleri bilmek istediğimiz sorunun da ortaya atılmasıdır. Bu sorun'un çözümlenmesi ise, bir "İlk Neden" ve daha sonra bir "Nedenler zinciri"nin varlığını zorunlu kılar. Oysa, bu "ilk neden" genellikle, hep açıklanmasına çalışılan, ama buna karşın, tam olarak açıklanamayan bir "NEDEN" olarak kalmıştır. Yani, sorun, saltık bir biçimde, felsefenin tarihsel sürecinde çözümlenememiştir. İşte, açıklanamayan bu "ilk neden"den dolayı Hegel, oluşturduğu felsefede, sürekli bir biçimde, Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü bileşiminin varoluşunu olanaklı kılan bir mantıksal gerekçe arama uğraşısı içindedir.

- d) Diyalektik Dizge'nin bir Biçim olarak ortaya çıkışı: "Bütün"ü mantıksal bir ilkedden çıkarsamak.

Hegel, Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü bileşiminin varoluşunu olanaklı kılan bir mantıksal gerekçe arama olgusunda, "nedensellik" bağlantısının, bu üçlü bileşimi bir "Bütün" olarak açıklayamayacağını belirterek, bu konuya ilişkin olarak, şu savı ileri sürer: "Nedensellik", "tikel" olguları bile tümüyle açıklayabilmek özelliğinden uzaktır. Çünkü, "Neden" ve "Etki" gibi olgusal ve mantıksal kavramlar, birbirlerine benzemeyen nitelikler ve özellikler içerdiklerinden dolayı, birbirlerine hiç benzememekte ve bu nedenle de aralarında bir bağlantı da bulunmamaktadır. Bu savla ilgili olarak, soğuk ve su arasındaki bağlantıyı gösteren örnek verilebilir: Suyun, soğukluk nedeniyle donması, somut bir biçimde ele alınıp incelenebilen bir olgu'dur. Çünkü, suyun, soğukluk nedeniyle donduğu bir gerçektir. Ama buna karşın niçin su soğukta donar da sıcakta buharlaşır?... İşte bu ikinci olgu hiçbir zaman, herhangi bir nedene dayanmamaktadır. Çünkü, su, pekala, sıcakta donup, soğukta da buharlaşabilirdi. Yalnız bu belirleme ile ilgili savı, biz, hiçbir zaman salt bir gerçeğe dayandıramayız. Kaldı ki, suyun, soğukta donup, sıcakta buharlaştığı olgusu ise, yadsınamayacak bir gerçektir. İşte, bu tür bir örnekten kalkılarak, "neden" ve "etki" arasında bir benzerlik bulunmadığı kanıtlanmaya çalışılabilir. Ve ayrıca da, aralarında herhangi bir bağlantının bulunmadığı söylenebilir. Sorun, bu haliyle kalmıyor. Çünkü, onların arasında yine de bir bağlantı vardır ve bu bağlantı "neden-etki" arasındaki süreci oluşturmaktadır. Yalnız, bu süreçte çözümlense, yine de "İlk Neden" tam olarak açıklanamaz. Görüyoruz ki, sorunsal, burada, "İlk Neden" çerçevesinde kurulmakta ve onun açıklanmasına ışık tutabilecek bir biçimde oluşturulmaktadır. Çünkü, eğer, bu "İlk Neden" kesin bir biçimde çözümlenebilirse, o zaman, bir "son neden" de varolup, kesin bir çözüme kavuşabilir varsayımından kalkılmaktadır. Bir başka deyişle, "son neden" in varlığı ve çözümlenmesi, bu "İlk Neden" in varlığına ve çözümlenmesine bağlı kılınmaktadır.

Kaldı ki, bu çözümleme durumu içinde ve neden-etki ilişkisinin sonucu, sürekli bir biçimde birbirlerini izleyen aşmalar söz konusu'dur. İşte, bu nedenle de biz, Hegel'e göre, nedensellik ilişkilerini, "fiziksel-organik ve tinsel yaşam" ilişkilerinde uygulama alanına sokamayız. Bunun nedeni de basittir; çünkü, bir canlı varlık üzerinde etki gösteren herhangi bir şey, yine, o canlı varlık tarafından saltık bir biçimde etkilenmektedir. İşte bu nedenle, o zaman, Tarih içinde de "tinsel" oluşum ve kitleler "kütle" olarak birbirlerini karşılıklı etkileme durumundadırlar. Çünkü, "İlk Neden", gerçekten bir "İlk Neden" ise, o aynı zamanda, bir "Son Neden"dir de. İşte, böyle bir durumda, Hegel'e göre, bizim işe, bu "İlk Neden"i açıklamak isteğiyle başlamamız, bizi, gerçekten yanılgıya sürükler. Çünkü, bu "İlk Neden"i etkileyen bir başka neden'in de var olması gerekmektedir. O zaman, "İlk Neden" bir "İlk Neden" olamaz, yalnızca o, bir neden'in bir neden'i olur. Yani, o, artık, nedensellik sürecinin içine düşer ve bu sürecin, ilk duruşunu oluşturamaz. Hegel, bu savlarına ilişkin olarak, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* adlı yapıtının "Mantık Bilim"i kesiminde şunları yazar: "... Neden'in kendi etkisi içinde özdeşliği, gücünün ve olumsuzluğun aşılmasıdır; bu özdeşlik, kendi biçimsel ayrımları karşısında ilgisiz birliktir, içeriktir (...). İçeriğin bu özdeşliği gereği, bu nedensellik biçimi çözümsel bir önermedir. Burada aynı şey bir kez neden olarak, bir kez de etki olarak kendini göstermektedir." Hegel, bu ilişkiyi "nedensel ilişki totolojisi" olarak belirler ve bu belirlemede de belli bir özelliğe dikkatleri çeker. Çünkü, O'na göre, "etki"nin bir "yakın nedeni" ve bir de "uzak nedeni" vardır. Nedensellik ilişkisi, totolojik olarak, bu "yakın neden"e uygulanabilirken, bu kez, buna karşın da, bunun tam tersine, "uzak neden"e uygulanamamaktadır. İşte o zaman, bu durum, totolojik yapı dışına düşmek zorunda kalmaktadır. Çünkü, "uzak neden"e bağlantıda, "tikel bir an" zincirlemesi söz konusu değildir. Ama buna karşın, "yakın neden"e ilişkide ise, neden gibi gözüken "olanaklılık durumlarının" öğelerini oluşturan tikel anlardan birinin tek bir tikel an olarak gözükmesi söz konusu olmaktadır. Hegel, bu açıklamaya örnek olarak da "Baba-savaş-oğul" örneğini gösterir: Şöyle ki, "... bir adam bir savaşta bir gülle ile vurulan babasının ölümünü izleyen hal ve durumlar sayesinde yeteneklerini geliştirmiş olsun, o zaman atılan bu gülle... bu adamın yeteneğinin nedeni sayılabilir. Ancak... nedenin bu olmadığı, bunun olanaklılık durumlarının bir ögesini oluşturan tikel bir andan ibaret olduğu açıktır." Bu örnekten sonra Hegel, bir canlı üzerine etki, ve canlının, kendi üzerine etkide bulunan üzerine de karşı etkide bulunmasını, şu örneklerle belirler: Bu örnekte, "belirleme", "dönüştürülme" ve "değiştirilme" olguları söz konusu olmaktadır. "...çünkü, canlı, nedeni, etkisi içinde açılıp yayılmaya bırakmaz, onu neden olarak aşar. Bu yüzden, besinin, kanın "nedeni" olduğunu, ya da şu veya bu yiyeceklerin insanı da ateşin yükselmesine "neden" olduklarını vb. söylemek doğru değildir.(...) Genel olarak Tarih'te, birtakım tinsel kütlelerle bireyler karşılıklı etki ve karşılıklı belirle-nim halindedirler; ama kökeninde kendisinden başka olan bir şeyi kendine almamak, bir nedeni kendisinde sürmeye bırakmamak, tersine, sürekliliği kırıp nedeni dönüşüme uğratmak, bayağı canlıya oranla Tin'e daha da özgü bir şey'dir. (...), nedenle etki ilişkisi kabul edildiğine göre, etki nedenden büyük olamaz; çünkü etki nedenin açığa çıkışından başka bir şey değildir."<sup>203</sup> Demek ki, "neden"le "etki" "etki" arasında bir ilişkinin varlığı, Hegel tarafından yadsınmamakta ve ayrıca, bu ilişkinin süreci de bize, "neden"in "etki"ye dönüşerek ortaya çıktığını göstermektedir. "Etki", "neden"in açığa çıkışı olarak belirlenmekte olup, aynı zamanda, bu nedenle, "neden"in canlı tarafından aşılması kanıtlanmaktadır.

Bu açıklamalar sonucu, biz, "Töz"ün, Hegel'in deyimiyle bir "neden" olduğunu da anlamış oluyoruz. Çünkü, "Töz", kendi içinde, kendi varlığını oluşturan tüm ili-

nekleri de barındırmaktadır. Ayrıca, o, bu ilineklelerinde "saltık gücü" ve "her tür içeriğin" de "kaynağı" olma özelliğini göstermektedir. Onun "gücü" ve her bir şeyin "kaynağı" olması, onun, "açığa çıkışı" ve yayılmasıdır. Bu nedenle de, "tözsellik", biçim ve içeriğin bir süreç içinde "an"lar olarak belirlenmesinden doğmaktadır. Çünkü, bu olgu, "biçimle" "içerik" in birbirlerine dönüşümünü simgelemektedir. Yani, bir başka deyişle, "biçim ve içerik", bir "töz"ün, kendi üzerinde yansımasından dolayı türlü biçimler altında emilmesini ve özümlenmesini göstermektedir. "...Ama bu içerik, bu açığa çıkışın kendisinden başka bir şey değildir. Çünkü içerikte kendi kendisi üzerine yansıyan belirlenebilirlik tözün gücünün emdiği biçimin bir anından ibarettir. (...). Töz, şundan ötürü neden'dir: İlineğe geçmekle kendi kendisi üzerine yansır ve böylelikle kendini köksel şey olarak kor, ama aynı zamanda şundan ötürü nedendir: Bu kendi üzerine yansımayı ya da kendi basit olanaklılığını ortadan kaldırır, kendi kendini yadsır ve böylece bir etki, bir gerçeklik doğurur, öyle bir gerçeklik ki bu biçimde sadece konulmuştur, ama etkin ilkenin süreci sayesinde zorunlu olarak konulmuştur." <sup>204</sup> Hegel'in bu sözleri, bize, "Töz"ün, kendi belirlenimlerini ortaya koyabilmek için, kendi "an"larını aşarak, bir başka deyişle, "yadsıyarak" bir başka oluşuma geçtiğini dile getirmektedir. Bu ise, *AYRIMLAŞMA* olgusudur. Demek ki, Hegel Ontolojisi'ndeki varlıkların türemesi olgusu, yadsıma işleminden geçen *AYRIMLAŞMA* olgusunun birer sonuçlarıdır. "Töz"ün, "an"larını yadsıması, yani, "biçim ve içerik" olarak ayrımlara uğraması ise, "neden-etki" karşılıklı bağlantısını gerektirmektedir. "Neden-Etki" ilişkisi ise, Hegel tarafından, "Saltık Güç" olarak belirlenen "Töz"ün, "kendi kendisiyle ilişkisi"nden doğan ayrımlaşmanın bir görüntüsüdür. Bu ise, dışsal-maddesel-nesnel gerçekliğin belirlenmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel felsefesindeki, o ünlü "İde"-nin dışlaşması ve açılıp yayılması belirlemesi işte budur. Hegel'in savını, yine kendi sözleriyle kanıtlayalım: "Tözün, içsel olanaklılık olmak bakımından, dolayısıyla da ilineklelerde ve böylece konuşmuş dışsal gerçeklikte kendini belirleyen güç olmak bakımından, kendi kendisiyle ilişkide bulunan saltık güç olarak ayrımlaştığı bir an vardır ki, bu ana göre, töz, kendisini zorunluluğun ilk biçiminde ne ise o yapan özel ilişkiyi oluşturur; işte bu ilişki nedensellik ilişkisidir." <sup>205</sup> Hegel'den buraya aktardığımız bu tümcelerde, Etki-Neden-Töz, ilişkileri kesin bir biçimde kendini ele vermektedir. Demek ki, Hegel'e göre, "Töz"ün ayrımlaşmaya uğraması için, Etki-Neden-Töz bağlantılarına gerek vardır. Yalnız, burada üzerinde durulması gereken ve zorunlu olan bir özellik te şudur: Etki-Neden arasındaki ilişkiler "karşılıklı bir eylem" in öngördüğü ilişkilerdir. Çünkü, "Etki", "Neden"den ayrımlaşarak ayrılır. Ve böylece de, "Etki", "Neden" tarafından konulan bir şey durumuna geçer. Böyle bir "konum" ise, "kendi üzerine yansımayı" ve "dolaysız bir an"da içermektedir. Başka bir deyişle, neden'den doğan eylem, bir ereğe göre bir yönelmedir. Yani, o, "önceden varsayma"yı gerektirmektedir. Bu ise, ikinci bir başka "Töz"ün varlığını ortaya çıkarır. İşte, "Etki"nin, nedensellik sürecinde yeniden bir neden durumuna geçmesini hazırlayan bu kez, bu ikinci töz'dür. Çünkü, o, birinci etki'yi hazırlayan töz gibi, "kendi kendisiyle ilişkide olan olumsuzluk" ve etkiyi içermeyen, bunun tam tersine, edilgin olarak ortaya çıkmaktadır. Yani, "dolaysız" niteliğini açığa vurmaktadır. Bununla birlikte, o, yine bir "Töz" olduğundan ötürü, yeniden bir etki durumuna geçeceğinden, "dolaylılığı" ve "olumsuzluğu" yapısında, devime koyabilecek biçimde gizil olarak barındırır.

Bu açıklamaların tümü, Etki-Neden arasındaki sürekli dönüşüm dinamikliğini kanıtlamak açısından önemlidir. Ve "ayrımlaşma", bu dönüşümler sonucu gerçekleşebilecektir. Ayrıca, "an"ların, ayrımlaşmalar olarak birbirlerini izlemeleri, bu değişimle-

re bağlıdır. Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü bileşimindeki durumlar ve varlıklar, bu tür bir eylemin sonucudur: "Böylece, etkinin yapısını oluşturan bir başka töz vardır" diyor Hegel ve şöyle sürdürüyor düşüncesini; "Dolaysız töz olarak bu töz, kendi kendisiyle ilişkide olan olumsuzluk değildir, etkin değil, edilgidir. Ancak töz, olarak gene de etkindir, önceden varsayılmış dolaysız anı ve kendisine yerleştirilmiş etkiyi ortadan kaldırır, tepkide (karşı eylemde) bulunur, yani ilk tözün etkinliğini ortadan kaldırır; ama bu ilk töz de sırası gelince kendi dolaysız anını ya da kendisinde konulmuş etkiyi, böylelikle de ötekinin etkinliğini ortadan kaldırır ve tepkide bulunur. Bu şekilde, nedensellik eylem karşılıklığı ilişkisine geçer."<sup>206</sup> "Nedenselliğin eylem karşılıklığı ilişkisine geçmesi" işlemindeki, gidiş ve dönüşümler, bir ilerleyiş olarak —yani, nedenlerden etkilere, etkilere nedenlere giden bir yol olarak— belli bir biçime sahip bir grafik oluşturmaktadır. Hegel'e göre, bu grafik, kendi oluşum sürecinden dolayı, artık düz, doğru bir "çizgi" oluşturmamakta, ve böylece de "doğru çizgi halindeki kaçış kırılmış ve kendisi üzerine döndürülmüş" bulunmaktadır. Burada, belirtilmesi gereken bir durum vardır. Hegel, hiç bir zaman, böyle bir grafik'ten söz etmez. Ama, açıkladığı ve anlattığı süreç ve biçimleri, bizim böyle bir grafiksel bir yapı düşünmemizi hazırlamaktadır. Bunun yanı sıra, bu açıklamalarda ortaya çıkan gerçek, yine bize göre şudur; Hegel, bu dönüşümlerin, "kaçışlar"ın, —kı, filozof, bu geçişleri birer "kaçış" olarak niteliyor— bir doğru çizgi oluşturmalarına karşı çıkarak, onların. "sarmal" (spiral) dönüşümler oluşturmalarını kabul ettirecek bir savın ilk adumnu atmaktadır. Çünkü, o, evrimleşmeyi, "sarmal" biçimde oluşan bir süreç içinde gözlemleyecektir. Böylece, adına, "belirsiz ilerleme" dediği süreci, "kapalı bir ilişkiye" dönüştürerek, "kurgusal" dizgeye varolma olanağı sağlayacak ve sürekli olarak, "başlangıç"tan "son"a, "son"dan "başlangıç"a dönülerek, evrimleşmeler ortaya çıkacaktır. Yalnız, bu evrimleşmeler her kezinde daha yüksek bir derecede gerçekleşecektir. Bunun en büyük örneği de ussal TARİH'tir: "...şu yönden ki nedenlerden etkilere, etkilere nedenlere giden, doğru çizgi halindeki kaçış kırılmış ve kendisi üzerine döndürülmüştür. (...). Terimlerin bu akıldışı yinelenişinde sadece bir tek ve aynı şey, yani bir nedenle bir başka neden ve bunların karşılıklı ilişkisi vardır. Ama bu ilişkinin gelişmesinin, yani karşılıklı eylemin kendisi, gene de, nedenler ayrılaşmasının değil, anlar ayrılaşmasının ard arda nöbetleşe gelmesidir, öyle ki nedeni etkide neden, etkiyi de nedende etki haline getiren bu bölünmezlik ve bu özdeşlik gereğince, bu anların her biri içinde öteki an konulmuş olur."<sup>207</sup> Bu yöntem ve belirlemeler, Hegel felsefesindeki, varlıkların ve düşüncenin üretilmesi sürecini ve olgusunu bir mantıksal-ussal ayrılaşma sonucuna ve yine, bu ayrılaşma sonucunu da, bu yöntemin ve belirlemelerin ortaya çıkışı ve sonuçlanmasına bağlamaktadır. Hegel diyalektik felsefesinin evrensel özelliği, ayrılaşması, oluşması ve sonuçlanması da bu anlatımın oluşması, ayrılaşması ve sonuçlanmasıdır. Bu da, Hegel DİYALEKTİĞİNİN ta kendisidir. Demek ki, bu felsefede, hem yöntem, hem içerik hem oluşma süreci ve hem de ayrılaşarak türeme iç içedir. Çünkü, onlar, adına diyalektik yapı dediğimiz bir yapı oluşturmaktadırlar. Ve bu yapının ortaya çıkışı ise, belli bir eylemin ürünüdür. İşte bu nedenle, eylemin yapısında, "ayrılaşma" olgusu, doğrudan doğruya ayrı nedenlere dayandığı için ortaya çıkmamakta, buna karşın, "ayrılaşma" bir olgu olarak, "aynı" ve bir "tek" nedene sahip olmaktadır. Yalnız, ayrılaşmaya yol açan özellik, "nedenler zinciri"ni oluşturan nedenlerin birbirlerinden ayrı oluşları değil, onların, birbirlerinden ayrılaşarak "ard arda" sıralanarak, "ayrılaşma" olgusunu doğurmalarıdır. Demek ki, Hegel'e göre, "ayrılaşma"nın kaynağında, "nedenler zinciri" olmayıp, "anlar"ın ayrılaşma olgusu bulunmaktadır. Ayrıca, ayrıma uğrayan bu "anlar", bir "Birlik" oluşturarak,

"saltık güç" olan bu "Töz"ün belirlenimlerini ortaya çıkarırlar. Bunun salt gerçekleşmiş kanıtı da Doğa'nın kendisidir.

Doğa'da, bu kez, bizim "iç-düşünmemiz" bir rol oynamaz, ama buna karşın, nesne'deki varolan özellikler kendini gösterirler. Şöyle ki; "Eylem karşılıklılığında ayrı hakde tutulan belirlenimler kendinde aynıdır, iki yandan biri öteki kadar nedendir, ilk varoluştur, etkindir, edilgindir, vb... Her ikisi, birbirini önceden varsayar ve birbiri üzerine eylemde bulunur, her ikisi de birbirinden önce gelir ve birbiri, kor, birinci diye görülen neden de, dolaysız halinden ötürü edilgindir, konulmuştur, etkidir. Şu halde gerçekten ayrı iki neden yoktur. Kendini etkisinde töz olarak yadsıyan ve ancak etkiyi üretmekle gerçek ve bağımsız neden haline gelen, kendinde bir tek ve aynı neden vardır..."<sup>208</sup> Demek ki, Hegel, karşılıklı etkileşim ve eylemin 'karşılıklılığı'nda, 'kendinde bir tek ve aynı neden'in varlığını kabul etmekte olup, aynı zamanda, onun değişiminde sürekli bir akış olduğunu dile getirmektedir. Ve işte bu nedenle ve oluşturmakta olduğu dizgenin gereği olarak, bu kez, Evren-Doğa-İnsan Varlığı çözümlemesinde de, usa uygun bir neden bulmanın gereğini kabul etmektedir. Çünkü, Hegel felsefesine göre, Dünya'nın varlığı somut bir gerçektir. Ama, yine de Dünya, bir sonuç oluşturmamakta, buna karşın, o, bir araç olarak belirlenmektedir. Bu nedenle, bu belirlenmenin temelinde bulunan bir ilk ilke'ye "neden-etki" olarak değil de, bir "neden-erek" olarak gereksinim vardır. Çünkü, Dünya, böyle bir "neden"nin ereğidir ancak. Bu "neden-erek" içinde de, us merkeze alınarak, her bir şey, her bir cisim ve her bir varoluş usa indirgenmektedir. Demek ki, Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşimi, bir "Bütün" oluşturmaktadır. Yalnız, bu "Bütün"de, usa ve onun mantıksal yasalarına uygun olmak zorunluluğunu içeren bir yapıdır.

İşte, oluşturduğu felsefi dizgede bu amacı güden Hegel, bu kez, bu "Bütün"ü, mantıksal bir ilkeden çıkarsamaya koyulacaktır. O zaman, "İde"den Doğa'ya geçiş, Hegel dizgesinde mantıksal bir zorunluluk olarak gözükecektir. Bu ise, Hegel'in bir mantıksal çıkarsama uğraşısıdır. Çünkü, Dünya, bu durumuyla, Hegel için, mantıksal bir zorunluluğun ta kendisidir. Bir başka deyişle, eğer Dünya bu ise başka bir tür Dünya olmadığındandır. Demek ki, Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşimini açıklamak için, doğrudan doğruya, bir "neden-etki" ilişkisinden çok, bir "neden-etki"-erek ilkesinden yola çıkılmalıdır. Bu ise, bir zorunluluk ve mantıksal bir erek'tir. Böylece, dünyanın açıklanması, dünyayı, bir etki olarak görmekten çok, onu, bir mantıksal erek olarak görmeye dayanır. O zaman, Hegel Felsefesinde ilginç bir durumla karşı karşıya geliyoruz; bu da, ilk ilkenin, zaman içinde düşünülmemiş, Mantık içinde düşünüldüğünü gösteren bir durumdur. Demek ki, Hegel için, ilk İlke'nin zamansal öncelliği niteliği değil, mantıksal öncel olma niteliği önemlidir. Bu da, ilk Varlık'ın, zaman ötesine yerleştirilmesidir. Ayrıca, bunun yanı sıra Evren, bireysel şeyler'i kapsayan ve içeren bir yapıdır. Bu yapının içinde, maddesel varlıklar, anlıklar, düşünceler, duygular ve psişik varlıklar yer almaktadır. İşte, ilk İlke, bu bireysel şeylerin de ilk İlke'si olmak zorundadır. Bu nedenle, ilk İlke'nin kendisi bireysel bir şey olamaz. O zaman, biz "neden"in kendisini kendi başına, ayrı bir biçimde varolan bir şey gibi düşünmemiş, onu, yalnızca bir soyutlama olarak betimlemek zorundayız. Demek ki, şeyler'in varolmalarının nedeni de, aynı zamanda, şeyler'in içinde varolan olacaktır. Eğer, şey'ler (fenomenler-olgular) ve nedenleri birbirlerinden ayrı gibi gözükiyorlarsa, bu, onların, yani şey ve nedeni'nin düşünce'de birbirlerinden ayrılarak soyutlanmalarıdır. Çünkü, "Bir şeyin nedeni, o şey'den ayrı olarak, bir soyutlamadır."<sup>209</sup> İşte bu çözümlemeye dayanarak, Hegel'e göre, Dünya'nın varoluşunun ilk ilkesi ve ilk nedeni dünyadan ayrı varolan bir şey ola-



rak düşünülemez. Ama, eğer, onları, mantıksal-ussal bir ayırma işlemine tabi tutarsak, bu kez, bu yeni durumda, ilk ilke ve ilk neden, bir "soyutlama" olarak belirlilik kazanır. Soyutlamalar ise, evrensellik niteliklerini içerdiklerinden dolayı, "ilk neden"de, genel ve zorunlu olarak bir "evrensel" olmaktadır. Çünkü, "soyutlamalar" ve "nedenler" birer "evrensel"dirler. Ve bu nedenle, Hegel için, dünyanın nedeni de, yani Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşiminin ilk nedeni de bir "soyutlama" ve "evrensel"dir. Demek ki, böylece, bu bileşimin ilk ilkesi saltık bir ilke'dir ve her bir şey'in çıktığı bir kaynak ve evrensel'in kendisidir. İşte, her bir şey'in, mantıksal erek olarak türediği "Neden", ancak bir "Evrensel" olmak zorunluluğunu yansıtmakta ve dolayısıyla bu bileşimin, ondan çıkarsanması da olanaklılık kazanmaktadır. Yalnız, burada, dikkat edilmesi gereken önemli özelliklerden biri de şudur: "Neden", yalnızca, kavram ya da evrensellerden oluşan bir derleme olmayıp, o, aynı zamanda, bir "usavurma" (akıl yürütme) ve kanıtlama süreci'dir de. Ve bu nedenle, "usavurma" sürecinin kendisi, nesnelere uygulanarak, bize, nesnelere ilişkin veriler kazandırırken, bununla birlikte, o, aynı zamanda, düşüncelerin ve evrensellerin, yani kavram ve kategorilerin bir süreci olmaktadır. İşte, bu süreç'te, biz, usun devimini bulmaktayız. Us'un devimi ise, evrensellerin -kavram ve kategoriler'in- de bir devimidir. "Devim" ise, bir "evrensel"den öteki "evrensel"e geçiş dile getirmektedir. İşte, bu noktayı, örneğin W.T.Stace, Hegel felsefesi'nin anlaşılmasında "dolgun bir ipucu" olarak kabul etmektedir.<sup>210</sup> Demek ki, Hegel'e göre, mantıksal-ussal çözümleme sonucu, Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü bileşimi'nin "İlk Neden"inin "evrenseller"den oluştuğu söylenebilir.

Bu "İlk Neden"de aranan özellik nedir?... türünden bir soruya da verilecek yanıt şu olabilir: Burada söz konusu olan, onun, kendini belirleyen ve açıklayan bir ilke olması özelliğidir. Belirleme ve açıklama ise, onun, varolma koşullarını da içeren olgudur. Bu durumun ortaya çıkmasında, "Neden-Etki" arasında mantıksal açıdan zorunlu bir bağlantı varolması söz konusu değilse bile, "Neden-Erek" arasında böyle bir bağlantının varlığı zorunlu olarak söz konusudur. Bunun böyle olduğunu, biraz önce, Hegel'den aktardığımız alıntılarla da kanıtlamaya çalışmıştık. Ayrıca, Hegel felsefesi'ne baktığımızda, Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü bileşiminin ilk İlkesi'nin US olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. Madde sorunu ise, usun varoluş ve varılma sürecine yerleştirilen maddesel oluşum ile çözümlenmektedir. Hegel'in amacı, bu bileşimin, bir mantıksal zorunluluk olduğunun kanıtlanmasıdır. Demek ki, bileşimin kendisi, us'a uygun bir biçimde oluşmuş ve us'tan çıkarak cisimleşmeye uğramıştır. Böyle bir US ise, yalnızca katıksız bir us olarak, kendine uygun olan, kendi kendine varoluşunun nedenini içeren ve yaratan, kendinin kavranması gereği zorunluluğunu yansıtan, kendi kendini çözümleyen ve kendini belirleyen'dir. Şöyle ki, Hegel için, "... İlk olarak İde, yalın hakikat" tir, içindeki tikelin karşıtlık ve kalıcılığının kendi ile özdeş olumsuzluğunda eriyip çözüldüğü ve kendi ile özdeşlik olarak varolduğu tümellik olmak bakımından, kavramla nesnellik arasındaki özdeşliktir. İkinci olarak İde, yalın kavramın kendi için öznelliği ile kendisinden ayrımlanmış nesnellığı arasındaki ilişkidir; buradaki öznellik temelinden bu ayrılığı aşma isteğidir, nesnellik ise ilgisiz haldeki konulmuş varlıktır, kendinde ve kendi için sıfır değerdeki kalıcılıktır. Bu ilişki olmak bakımından İde, bireysellik ve kendi inorganik doğası halinde ayrılaşmaya, bu doğayı yeniden öznenin gücüne bağımli kılmaya ve yeniden ilk ve yalın tümelliği bulmaya yönelen süreçtir. İdenin kendi kendisiyle özdeşliği süreçle aynı şeydir;..."<sup>211</sup> Ayrıca, Hegel, "İde'nin, "Us" olarak anlaşılabilceğini de dile getirmektedir. Bunun yanı sıra, "İde'nin kendisi, aynı zamanda, bir çözümleyen ve birleştiren olarakta, diyalektik bir yapı içermektedir. Bununla

birlikte o, "sürekli sonsuz yaratılış"ın, "sürekli yaşam"ın ve "sonsuz Tin"in de kendisidir, ("vie éternelle", "éternel esprit", "création éternelle"). Ayrıca, tüm bu niteliklerinden ve belirlenimlerinden dolayı, o, "sürekli bir neden" ve "sonsuz dek süren bir "us'tur"da, ("... elle est encore raison éternelle...").<sup>212</sup> Bu anlatım, bize, neyi dile getirmek istemektedir?... Bu anlatımda şu gerçek vurgulanmaktadır: Hegelci mantığa göre, us, bir Bütünlük'ün nedeni ve kendisi olarak, bu dünyanın kaynağını ve temelini kendi yapısında içermektedir.

Böylece, Us, Hegel felsefesinde, her bir şeyin ilk ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır. Ve, o, yalın, katıksız bir düşünce (İde) niteliğini yansıtmaktadır. Platon felsefesinde ilk ilke, İdealar dünyası iken, Hegel'de bu kez, evrenseller dizgesidir. Demek ki, filozof, kendi dizgesinde, 1– Her bir şey'i, kendi varlığı içinde açıklıyor. 2– Her bir şey, İde'nin içinde oluşuyor. 3– Her bir şey, İde olmaktadır. Kaldı ki, Kant, daha önceden gördüğümüz gibi, evrenselleri – yani, kategoriler ve kavramları – insan varlığının öznel kavramları olarak belirledikten sonra, onları, dünyayı açıklamak için, bir ilke olarak kullanmadı. Bir başka deyişle, bunları, varlığın ontolojik ilkeleri olarak değil de, bilmenin epistemolojik ilkeleri olarak belirlemeye özen göstermişti. Oysa, Hegel, bu evrenselleri, hem bilmenin epistemolojik ve hem de varlığın ontolojik ilkeleri olarak ele alıyor ve kabul ediyor. Çünkü, onlar, hem Nesne'de ve hem de Varlık'ta ortak olarak bulunan belirlemelerdir. Marx'ın, Hegelci Bilgi Kuramı'nda eleştirdiği ÖZNE  $\equiv$  NESNE, özdeşliği, işte bu noktadan ileri gelmektedir. Çünkü, böylece Hegel, kategorileri ve kavramları, dünyanın mantıksal koşulu olarak varsaymaktadır; yani, O'na göre, Dünya, mantıksal kategori'lerden çıkarsanmalıdır. Çünkü, onlar, dünya'ya mantıksal olarak öncel olan ontolojik gerçeklerdir. Kant, bize, felsefesinin bulduğu yasalar aracılığı ile, kategorilerin, dünyanın mantıksal koşulları olduklarını gösterdi. Ama, Hegel için, bu birinci aşama yeterli değildi. Bu nedenle, Dünya'nın, zorunlu bir sonuç olarak kategorilerden çıkarsanması gerekmekteydi. İşte Hegel, bu çıkarsanayı gerçekleştirmeye koyuldu. Bunun da, somut bir biçimde sağlanması, Hegel'in kendi özel buluşu olan DİYALEKTİK'e dayanmaktadır.

Hegel Diyalektiği, zaman dışında kurulur. Bu nedenle, kategorilerin oluşturduğu dizge, Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü bileşiminin saltık ilk ilkesi'dir. Böylece, kategoriler, hiçbir yerde olmayıp, maddesel ya da psişik varlık ta değildirlir. Onlar, doğrudan doğruya, 1) Katıksız soyutlamalar'dırlar. 2) Gerçekler'ler. 3) Bağımsız'dırlar.

Diyalektik'in anlatımına ve çözümülenmesi işlemine geçmeden önce, son belirlmelerimizi özetleyen tabloyu verelim :

#### TABLO : NEDEN-ETKİ -EREK-US-TABLOSU.

- 1) Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü bileşimi'ni çözümleme isteği.
- 2) Bu bileşimle ilgili olarak, Ne'yi bilmek istiyoruz.
- 3) Nedenler Zinciri.
- 4) Bir İLK NEDEN  $\Rightarrow$  Açıklanamayan bir NEDEN.
- 5) Evren'in varoluşuna, bir mantıksal gerekçe arama çabası gösterme olgusu. (Hegel tarafından).
- 6) BASİT NEDENSELLİK : Evren'i, bir BÜTÜN olarak açıklayamaz. Tikel Olguları bile tümüyle açıklayamaz.

- 7) BASİT NEDEN  $\Leftrightarrow$  ETKİ  
Bağlantı yok
- 8) DEĞİŞİM sürekli bir akış'tır. (SÜREÇ).
- 9) Evren'in açıklanmasında, Us'a uygun bir NEDEN bulmak gerekliliği.
- 10) DÜNYA bir SONUÇ değildir.
- 11) DÜNYA ilk İLKE'nin bir EREK'idir.
- 12) Hegel Felsefi Dizgesi  $\Rightarrow$  US'un merkeze alınması  
Her bir şey US'a indirgeniyor.
- 13) Dizge'nin çözümlenmesi ve oluşturulması  $\Rightarrow$  NEDEN-ETKİ-EREK dizisi.
- 14) Dünya'yı, mantıksal olarak, mantıksal bir ilk İLKE'den çıkarsamalıyız.
- 15) MANTIK'tan DOĞA'ya GEÇİŞ  $\equiv$  Hegel'in, bir mantıksal çıkarsama uğraşısı.
- 16) DÜNYA  $\neq$  MANTIKSAL BİR ETKİ  
DÜNYA  $\supset$  MANTIKSAL BİR EREK }  $\Rightarrow$  Hegelci temel açıklama.  
Hegel felsefesinin gerçekleştirdiği özellik.
- 17) Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü  $\Rightarrow$  Mantıksal bir zorunluluk (Hegel için)  
bileşiminin bu durumu
- 18) İLK İLKE  $\Rightarrow \neg$  (Zaman içinde öncel olma)  
(Mantıksal öncel olma)
- 19) EVREN  $\equiv \left\{ \left[ \text{Bireysel Şey'ler (fenomenler)} \right] \supset \left[ \text{(Maddesel varlıklar) \& (Anlıklar) \& (Düşünceler) \& (Duygular) \& (Psşik varlıklar)} \right] \right\}$
- 20) İLK İLKE  $\neq$  BİREYSEL ŞEY
- 21) NEDEN  $\supset$  SOYUTLAMA (dır).
- 22) (ŞEY & NEDEN)  $\supset$  (ŞEY  $\supset$  NEDEN)
- 23) ŞEY ve NEDEN, yalnızca, düşünce'de birbirinden ayrılabilir.
- 24) Bir SOYUTLAMA  $\equiv$  Bir EVRENSEL (dir).
- 25) NEDENLER  $\supset$  EVRENSEL (dir).
- 26) DÜNYA'nın İLK İLKESİ  $\Rightarrow$  DÜNYA'dan ayrı olamaz.
- 27) DÜNYA'nın NEDENİ  $\Rightarrow$  Genel olarak EVRENSEL'dir.
- 28) DÜNYA'nın İLK İLKESİ  $\supset$  (SALTİK & EVRENSEL)
- 29) EVRENSEL  $\supset$  MANTIKSAL EREK  $\Rightarrow$  İLK NEDEN
- 30) USAVURMA içinde :  
NEDEN  $\equiv$  [DERLEME (KAVRAM V EVRENSEL)]  
NEDEN  $\equiv$  [SÜREÇ (USAVURMA & KANITLAMA)]
- 31) USAVURMA SÜRECİ  $\supset$  [(Düşünceler süreci) & (Evrenseller süreci)]
- 32) US  $\supset$  SÜREÇ
- 33) US  $\supset$  EVRENSELLER'in DEVİMİ.

- 34) NEDEN-ETKİ-EREK zincirlemesinde mantıksal açıdan zorunlu bir bağlantı var.
- 35) NEDEN'in özelliği  $\Rightarrow$  Kendini açıklayan bir İLKE olmalıdır.
- 36) NEDEN  $\supset \equiv$  US
- 37) DÜNYA'nın ilk İLKE'si  $\supset \equiv$  US
- 38) MADDE Sorunu.
- 39) Hegel Felsefesi'nin amacı  $\Rightarrow$  DÜNYA'nın mantıksal bir zorunluluk olduğunun kanıtlanması.
- 40) DÜNYA  $\supset \equiv$  [(US'a uygunluk) & (US'a uygun Neden'den çıkar) & (Neden'in ci-simleşmesi)]
- 41) US  $\Rightarrow$  KATIKSIZ US olma zorunluluğu.
- 42) (NEDEN  $\supset \equiv$  US)  $\neq$  TİKEL NEDEN
- 43) NEDEN  $\supset \equiv$  [(Kendi Nedeni) & (Kendini kavrayan) & (Kendini açıklayan) & (Kendini belirleyen)]
- 44) HEGELCİ MANTIK  $\supset \equiv$  Bir BÜTÜN olarak NEDEN  $\supset \equiv$  (US)  
Tüm Ussalcılık ilkesi  $\Rightarrow$  DÜNYA'nın kaynağı ve temeli.
- 45) US  $\supset \equiv$  HER BİR ŞEY'in İLKESİ
- 46) HEGELCİ MANTIK'ın özellikleri  $\Rightarrow$  – Her bir şey'i kendisine açıklamak.  
– Her bir şey, İde'nin içinde oluşuyor.  
– Her bir şey, İde oluyor.
- 47) PLATON Felsefesi  $\Rightarrow$  İLK İLKE  $\equiv$  İDEALAR DÜNYASI.  
HEGEL Felsefesi  $\Rightarrow$  İLK İLKE  $\equiv$  EVRENSELLER DİZGESİ.
- 48) KANT'a göre Evrenseller  $\equiv$  (Kategoriler  $\Rightarrow$  (İnsan Varlığı'nın evrensel'dir) Öznel Kavramları)
- 49) KANT'a göre  $\Rightarrow$  Kategoriler  $\Rightarrow$  Dünya'yı açıklayacak bir İLKE olarak kullanılamaz.
- 50) KANT'a göre  $\Rightarrow$  Kategoriler  $\neq$  Varlık'ın Ontolojik İlkeleri.  
Kategoriler  $\equiv$  Bilmenin Epistemolojik İlkeleri.
- 51) Kategoriler  $\Rightarrow$  Duyusal olmayan, öncel (a priori) evrenseller'dir.  
 $\Rightarrow$  Deney'e öncel'dirler.  
 $\Rightarrow$  Deney'in dayandığı koşullardır.  
Duyusal Evrenseller  $\Rightarrow$  Deney'le elde edilirler.
- 52) Önerme (51), Hegel'in, Kant felsefesinden yararlandığı nokta.
- 52) İLK İLKE  $\supset \equiv$  NESNEL EVRENSELLER (Hegel, Platon gibi düşünüyor).
- 54) PLATON'da iki ayrı dünya  $\begin{cases} \rightarrow \text{USSAL} \\ \rightarrow \text{DUYUSAL (sezgisel)} \end{cases}$
- 55) Hegel'de iki dünya'nın bileşimi  $\Rightarrow$  (USSAL & DUYUSAL)
- 56) HEGEL  $\Rightarrow$  MADDE'yi, US'tan çıkarsama olgusu.

- 57) HEGEL'e göre  $\Rightarrow$  DÜNYA'nın ilk İLKESİ  $\equiv$  Şeyler'in ilk NEDENİ  
 Şeyler'in ilk NEDENİ  $\Rightarrow$  Bütün EVRENSELLER değil. (Platon Etkisi)  
 Şeyler'in ilk NEDENİ  $\Rightarrow$  Katıksız olan, duyusal olmayan evrenseller dizgesi. (Kant Etkisi)
- 58) Hegelci Soyutlama İşleminin }  $\Rightarrow$  Biçimsel Mantık'ın "Şeyler" ile "Düşünce" kalkış noktası arasında ayırım yapması.
- 59) Duyusal ögeyi soyutlama işlemi.
- 60) NEDEN  $\equiv$  [ (Kendinde olduğu gibi katıksız olmalı) & (Duyusal öge'den soyutlanmalı) ]
- 61) Biçimsel Mantık  $\supset$  { [ Kavramlar  $\supset$  [ (Bütün) & (Bazı) & (dır) ] ]  $\vee$  (Biçimsel Tasım) (Syllogisme) [ Kategoriler  $\supset$  [ (Bütünsellik) & (Çoğulluk) & (Varoluş) ] ] }
- 62) Önerme (61)'in sonucu  $\Rightarrow$  DENEY  $\equiv$  EVREN
- 63) KANT'ın Kategorileri  $\equiv$  [ (Dünya'ya önceldirler) & (Katıksız Evrenseller) ]
- 64) DÜNYA'yı açıklayan Şey  $\Rightarrow$  DÜNYA'ya öncel olmalıdır. (Bu bir mantıksal öncelliktir. Hegel'e göre)
- 65) KANT'ta Deney (Hegel'e göre):  
 DENEY  $\equiv$  { (MEKAN'daki Dışsal Nesneler) & [ (İçsel Nesneler)  $\supset$  (Duygu & Düşünce) ]  
 & [ (Olanak çerçevesindeki)  $\supset$  [ (Mekândaki tüm Nesneler & (Tüm psişik varlıklar) ] ] }
- 66) KANT kategorileri  $\Rightarrow$  Mantıksal olarak öncel'dir. (Kant'ın buluşu)
- 67) KATEGORİLER  $\Rightarrow$  İLK İLKE'yi oluşturuyorlar.
- 68) KATEGORİLER  $\Rightarrow$  DÜNYA'nın mantıksal koşuludur.
- 69) Mantıksal Koşullar  $\Leftrightarrow$  Nedensel Koşullar'a benzer.
- 70) Hegel, Kategoriler düşüncesini ve kategorileri Kant'tan alır.
- 71) DÜNYA  $\Rightarrow$  Mantıksal bir biçim altında kategorilerden çıkarsanmalıdır.
- 72) KATEGORİLER, DÜNYA'ya öncel olan ontolojik gerçeklerdir. (Hegel'e göre)
- 73) KATEGORİLER'in DÜNYA'nın mantıksal koşulları olması gereği. (Kant, bunu gösterdi).  
 DÜNYA'nın, zorunlu bir sonuç olarak, Kategoriler'den çıkarsanması gereği. (Hegel, bunu, özel buluşu olan Diyalektik ile sağlar.)
- 74) EVRENSELLER'in Ontolojik Gerçekliği  $\equiv$  EVRENSELLER'in varoluşu.
- 75) Hegel Felsefesi zaman dışında kurulur  $\Rightarrow$  Dünya'nın ilk İlke'si  $\equiv$  Saltık  $\equiv$  Kategoriler Dizgesi
- 76) Kategoriler'in Nitelikleri :
- Zaman dışıdırlar.
  - Mekân dışıdırlar.
  - Maddesel değildirler.
  - Psişik şey'ler değildirler.
  - Varolamazlar.
  - Varolmamışlardır.
  - 'Katıksız soyutlamalar'dır.

- Gerçektirler.
- Bağımsızdırlar.

e) Diyalektik Oluşum, Diyalektik Yöntem ve Diyalektik Süreç'in varlığı:  
"Biçimsel düşünce"nin aşılması.

Hegel Diyalektiği'ni anlayabilmek için, ilk önce, Diyalektik Mantık'ın belli verilerine ve özelliklerine ilişkin bazı açıklamalar getirmek gerekmektedir. Örneğin, kategoriler, Hegel dizgesinde, hiçbir zaman bağlı oldukları nesne'den bağımsız, ayrı ve soyutlanmış olarak, gerçeklik içinde varolamazlar. Tam tersine, bunların ayrılıkları, düşünce içinde gerçekleştirilen bir soyutlamadır. Örneğin, "Birlik" ya da "nicelik" kategorisi, nesnenin dışında varolan salt bir ayrı varoluş olarak varolamaz. Bu nedenle, nicelik ve nesne, birlik ve nesne, mantıksal olarak, düşüncede birbirlerinden ayrılmışlardır. Bir başka deyişle, kategoriler düşüncesi ile nesne'nin düşüncesi ayrı şey'ler değildir. Bu açıklamalara dayanarak, Hegel Mantık'ında, deneyim'den de geçerek elde edilen bilgilerin sonucu, yani, en son öğrendiğimiz, mantıksal olarak birinci olandır. Bunun nedeni de şudur: Çünkü, kategoriler biz'de, örtük olarak bulunmaktadır. Eğer, böyle bir olgu olmasaydı, biz, algılama ve deney sonucu bilgilere sahip olamazdık. Açıkça görüyoruz ki, bu noktada Hegel, Kant gibi düşünmektedir. Bu görüşten de, şu belirleme ortaya çıkmaktadır; demek ki, bu kategoriler, algıların ve deneyin ön koşuludurlar. *Çünkü, Hegel'e göre, "öznel kavramlar" anlığımızda, anlığımızın geç bir gelişme aşamasında varolurlarken, buna karşın, "kategoriler", nesnel gerçeklikler olarak, tüm öznel anlılara ve dünyaya öncel olmaktadır.* W.T.Stace'in de belirttiği gibi, Hegel'in kategorileri, aynı Kant'ın zamanı ve mekânı gibidir.<sup>213</sup>

Çünkü, kategoriler, insan varlığının imgelerinden bağımsız olarak varolmaktadır. *Bu durumda da, kavramlar ve kategoriler, tikel bir anlık'tan bağımsız nesnel ontolojik varlıklar olarak belirlenmektedirler.* Böylece, Hegel felsefesinde, kategoriler, deney, dünya, Tarih ve insan anlığı arasında bağlar kurulmakta ve bu bağlar da, insanın anlığından bağımsız, anlığa ve dünyaya öncel ve nesnel olarak ortaya çıkan kategorilere dayandırılmaktadır. Demek ki, Hegel'in Mantık Bilimi'nin iddiası, kategorilerin Gerçeklik'i içermesidir. O zaman, mantıksal sıralamada, kategoriler, duysusal evrensellerden önce gelmektedir. Çünkü, onlar da birer evrensel'dir. Ve evrenseller nesnel verilerdir. Bunun böyle olduğunu da bize, Bilim göstermektedir. Çünkü, Nesne, düşüncenin kavradığı gibidir. Bilgi de, ancak, kavramsal olmak zorundadır. Bunun yanı sıra, Varlık ve Evren ise, Bilinç için varlık ve evren anlamına gelmektedir. Çünkü, Bilinç dışında bir varlık yoktur. İşte, bu nedenle, kısacası Evren, bilinçliliğin içeriğidir. Böylece, bilme ve varlık, özne ve nesne arasında diyalektik ilişkiler bulunarak, tüm idealizm'lerde olduğu gibi, Nesnel İdealizm'in de görüşü saydamlık kazanmaktadır. *Bununla birlikte, Hegel'e göre, "Bilme" ve "Varlık", hem özdeş hem de ayırdırlar. Yani, Şey ve Düşünce, Özne ve Nesne, hem özdeş hem de ayrı olarak ele alınmaktadır. İşte, Hegel Diyalektik'inin özelliği budur: "Düşünce" ile "Şey" arasındaki ayrılık, düşüncenin içinde ortaya çıkar. Buna karşın, "şey" de, düşüncenin birliğinden tümüyle kopamaz. Şu halde kategoriler, "saltık"ın tanımlarıdır. Çünkü, onlar, bir yandan bizim anlığımızın biçimleri, öbür yandan da nesnel varlıklardır. Ve bu biçimleri içinde saltık'tırlar.*

İşte o zaman Hegel, hem tek ve hem de çok olabilme niteliğini içerecek olan bir "Saltık" aramaya koyulur. Ve böylece, Spinoza'nın "töz"ü gibi saltık bir töz bularak, bunu yayılmaya dek götüren bir dizge oluşturmak ister. Örneğin, saltıklığın içinde,

"çokluk" olması gerekliliğini Platon, *Parménides* diyalogunda dile getirmişti; "Bir" kavramı ile "çok" kavramının birbirlerini içerdikleri ve biri olmadan öbürünün düşünülmemeyeceğinin belirtilmesi gibi. Ayrıca, "İdealar" dünyasında da saltık, birçok idea'yı içermektedir. Bu nedenle, Platon'un "idealar" ve evrenselleri birbirlerinden çıkarsaması gibi, Hegel de, kategorileri birbirlerinden çıkarsamaktadır. Her bir tek kategori, zorunlu (olarak) ve mantıksal olarak, bütün öbür tek kategorileri içermektedir. Böylece, Dünya'nın ilk ilkesi, "bir" ve "tek" olan "çokluk"u içererek, bir başka parçaya dönüşmektedir. Bu ise, mantıksal bir içerme olgusudur. Hegel, "Mantık Bilimi"nde, dünya'nın ilk nedenini açıklamaya çalışırken, amacı da, onun, hangi kategorilerin bileşimi olduğunu göstermektir. Bu nedenle, "Mantık" zorunlu olarak, Hegel'in oluşturduğu felsefi dizgenin ilk kesimidir. Çünkü, Evren'in ilk ilkesini açıklamaya koyulur.

Demek ki, Hegel dizgesinin ilk bölümü "Mantık":

- 1) Evren'in ilk ilkesini açıklar.
- 2) "Mantık"tan, edimli evrenin varoluşunun çıkarsanması söz konusudur.
- 3) Evren, kendi nedeninin ereğidir. Bu ise, bizi, bir başka belirlemeye götürür:
  - 1) Düşünce'den, maddesel dünyayı çıkarsama.
  - 2) Bu durumda, mantıksal zorunluluk, soyut ve sav (tez), madde ise, somut ve karşı-sav (anti-tez)'dir.
  - 3) Bileşim (sentez) ise, "İde'nin (tez) kendine dönmesi olarak, "Tin"ın belirlenmesidir.

İşte, bu belirlemeler, Hegel dizgesinin DİYALEKTİĞİ'dir. Bu DİYALEKTİK ise, kategorilerin çıkarsanmasına bağlıdır. Kategorilerin çıkarsanması, öznel bir zeka (anlık) ile gerçekleşmez, çünkü bunun tam tersine, onlar, gerçekliğin nesnel bir sürecini, nedenin dizgesini, Evren'deki nesnel us'un oluşumunu gösterirler. Ve, bu oluşum içinde gerçekleşirler. Ayrıca, kategoriler, kendi kendilerini çıkarsama iç dinamik gücüne sahip olduklarından dolayı, kendi kendilerini çıkarsamaktadırlar. Bu duruma göre, onlar, Evren'de varolan "nesnel us"un kendisidir. İşte bu nedenle, dizgenin oluşması işlemi için de, başlangıç noktası, rastgele seçilmez; yani, ilk başlangıç kategorisi, zorunlu ve zorunlu olarak ilk olan'dır. Çünkü, kategorilerin oluşma süreci, herhangi bir yerde başlayıp, herhangi bir yerde bitmez. Bir başka deyişle, oluşum sürecinde keyfiyet yoktur. Sürecin tümü zorunludur ve nedeninin özüne uygundur. Ayrıca, ilk kategori gibi, kategorilerin birbirlerinden çıkarsanması da zorunludur. Kaldı ki, biz, bunların sıralarını değiştiremeyiz. Yalnızca, varolan bir bütünlüğü keşfederiz. Biz, bu ussal dizgenin özelliğini, düzenini, bağlantısını bulmakla yükümlüyük. İşte bu nedenle de, usavurma işlemini ne yaratabilir ve ne de değiştirebiliriz, onu da, dizgeyi açıklayabilmek için keşfederiz. Demek ki, "Mantık"ta görülen kategoriler zinciri, ne bizlerin ve ne de Hegel'in bir yapıtı değildir. O, sürekli bir biçimde Evren içinde varolan ve Evren ve onun nedeni olarak "Saltık"ın kendisidir. Ve bu nedenle de, bizim yapımızda ve Evren'de varolan Us, tek ve aynı Us'tur. Bunun böyle olduğunu da, daha öncede belirttiğimiz gibi, Bilme ve Varlık özdeşliğinin sonucu olarak öğrenmekteyiz.

"Saltık"ın ilk kategorisi, bizim için, bütün öteki kategorilere öncel olan ve mantıksal ön koşulları olarak bütün ötekileri içinde bulunduran bir kategori olabilir. Ö zaman, bu durumda, çıkarsama işleminde kullanılacak ilke, daha evrensel olan'dan daha az evrensel olan'a gitmektedir. Örneğin, cins, türe oranla önceldir. Bu belirlemeyi simge-

leştirirsek, hayvan kavramı, kuş kavramına öncel'dir. Çünkü, kuş da, at gibi bir hayvandır. Ama, buna karşın, bu iki hayvan tipi, iki ayrı varlık'tırlar. Açıkça görülüyor ki, burada daha evrensel olan cins, daha az evrensel olan tür'e öncel'dir. Yani hayvan, kuş'a öncel bir kategori'dir. Çünkü, hayvan kavramı olmaksızın, kuş kavramı olamaz. Bu nesnel olguda, kategorilerin, evrensellik yapılarına ve derecelerine göre sıralanmalarını göstermektedir. Demek ki süreç, en soyut ve genel olan'dan, en somut ve öznel olan'a gitmeyi gerekli kılmaktadır. İşte, bu devim, *DİYALEKTİK BİR DEVİM*'dir. Süreç, bize, soyutlama işlemini göstermektedir. Soyutlama işleminde de, ayırtlar (farklar) kullanılmaktadır. Böylece, en genel kavramlardan en özel kavramlara gidiği gibi, en özel kavramlardan da en genel'e gitmek olasılık kazanmaktadır. Bu devim ise, *DİYALEKTİK*'in tümünden gelim ve tüme varım özelliklerini göstermektedir. Demek ki, Hegel'e göre, *DİYALEKTİK* içinde iki tür devim söz konusudur<sup>214</sup> : Bir; *İNEN*, öteki; *YÜKSELEN DEVİM*. — Buna benzer ve bu tür bir diyalektiği, Platon felsefesinde de bulmuştuk. — İşte bu devimleri içeren yapıya *DİYALEKTİK YAPI* ve devimin kendisine de *YÖNTEM* adını veriyoruz. Bu *YÖNTEM*'de söz konusu olan, bilgi elde etme işleminde ve sürecinde, *US*'un, *USA VURMA YOLU* ile en üst evrelerden en iç evrelere dek, devimini, kurgusal bir biçimde sürdürmesi ve *GERÇEK*'e ulaşmasıdır. Bu bir *ÇIKARSAMA*'dır. Yöntem'in kendisi de, bir *ÇIKARSAMA YÖNTEMİ*'dir.

*Çıkarsama*, *us*'un , bizden bağımsız olarak sahip olduğu nesnel bir süreci'dir. İşte bu süreç, zaman içinde olmayıp, mantıksal bir süreç 'tir. Bu nedenle, biz, bu yöntemi icad etmeyiz, ama buna karşın, kategorilerin kendilerini bu yöntem aracılığı ile çıkarsadıklarını keşfederiz. Ve böylece, Evren'in yasaları ve işleyiş biçimi ile, düşüncemizin işleyiş biçimi ve yasaları arasında bir özdeşlik kurulmaktadır. Bu özdeşlik, 'kurgusal bilgi'yi ('*connaissance speculative*') zorunlu kılan bir özdeşliktir. Demek ki, böylece, daha önce Hegel tarafından oluşturulan *ÖZNE*≡*NESNE*, özdeşliğinin mantıksal bir sonucu burada ortaya çıkıyor. Ayrıca, yöntem'in ilerlemesi için, ya da yöntem'in oluşması için, başlangıç noktasını belirlemek gerekmektedir. Bu başlangıç noktası Hegel'e göre, ilk kategori olacağından, en soyut kategori olmalı ve soyutlama süreci en son sınırına vardırılarak elde edilmelidir. Bu nedenle, Evren'e baktığımızda, en yüksek soyutlamanın "*Varlık*" olduğunu görüyoruz. Ve böylece Hegel, başlangıç noktası ve ilk kategori olarak, en yüksek soyutlama olan "*Varlık*"ı göstermektedir: Çünkü, "*Varlık*", mantıksal başlangıcın kendisidir. Bu nedenle, Hegel'e göre, "*İşe saf varlıkla başlanmalıdır. Çünkü saf varlık, saf düşünce olduğu kadar dolaysız, yalın, belirlenmemiş ögedir de. Böylece, başlangıç, dolaylı ve sonradan belirlenmiş bir şey olamaz.*"<sup>215</sup> Demek ki, "*Varlık*", ilk kategori olarak, bütün öteki kategorilerin ön koşulu ve onlara öncel olan'dır. Bir başka deyişle "*Varlık*", "*nicelik*", "*nitelik*", "*neden*", "*töz*" vb. tüm kategorilerin ön koşulu olan'dır. Çünkü bu kategorileri düşünmek için, bir varolan'a gerek duyulmaktadır. Yani, "*Varlık*" olmaksızın, bu kategorilerin hiçbirisi varolamaz. Çünkü kategoriler, "*Varlık*"ın özel türlerini ve durumlarını oluştururlar. Örneğin, şeker adüşünü olacak ki, şeker, düşünülebilin ve ona nicelik ve nitelik vb. kategoriler uygulanabilen bir varlık olsun. Demek ki, tüm kategoriler, "*Varlık*"ın, özel çeşididirler.

İşte bu çeşitlerin ortaya çıkabilmeleri için, *düşüncede*, yani nesnel *us*'ta, daha soyut kavram, her zaman, daha az soyut kavrama öncel olarak belirlenir. Dolayısıyla, "*Mantık*", Hegel dizgesinde, "*Varlık*"tan işe başlayarak, ardarda gelen evrelerde, özgülleşmelerden geçerek, en az soyut kavrama dek yol alır. İşte, bu yol *Diyalektik SÜRECİ*'tir. Süreç de, yöntemi belirler. Yöntem'in içinde ortaya çıkan işe, yöntem'i bize



veren kavramın kendisinin devimidir: "... Yöntem, öznel ve nesnel Saltık olmak bakımından, kavramla onun gerçekliğinin salt upuygunluğu olmak bakımından, kavramın kendisi olduğu varoluş olmak bakımından, kendi kendisini tanıyıp bilen, kendi kendisini konu alan kavram olarak bu biçimden çıkmıştır. Böylece, burada yöntem olarak göz önüne alınacak şey, yalnızca, doğası zaten şimdiden bilinen kavramın kendisinin devimidir. Ama ilk olarak artık şu nokta kabul edilmiş olacaktır ki, kavram bütündür, onun devimi saltık tümel etkinliktir, kendi kendisini belirleyen ve gerçekleştiren devimdir."<sup>216</sup> Bu alıntıda da belirlendiği gibi, Hegel, Diyalektik Yöntem'in kaynağını ve diyalektik devimin sürecini "Kavram"ın varlığına bağlamaktadır. Bununla birlikte, Hegel'e göre, "Kavram"ın, kendi kendisini bilen ve tanıyan kavram olarak, yine kendisini konu alması için işe başladığı yer, yine en soyutlanmış bir yapı olan "Varlık"tır. Demek ki "Varlık", "Kavram"ın deviminin başlangıcı ve kalkış noktasıdır. Bu nedenle de, "Varlık"a ilişkin belirlemeleri, Yöntemi çözümlüyüp inceledikten sonra dile getirmiş olacağız.

Şu halde, Hegel'in DİYALEKTİK YÖNTEM'i, kendine özgü felsefeyi oluşturarak, "saltık İde'yi, kavramanın en yüksek kipi"ni, yani ' kavram'ı ortaya koyar. Böylece, Yöntem, felsefenin biçimlendirilmesi aracılığı ile, düşüncel ve somut gerçek olan bir sonluluğun kavranılmasına yardım ettiği gibi, aynı zamanda o, "sonsuzluk" ve "kutsallık"ın yapısındaki evreleri de, yine bu evreler içinde yakalayarak, "onları kavrar (begreift)." Ve böylece Yöntem, bu eylem sonucu ve işlemler aracılığıyla, "kendi kendisini de kavramakta"dır. Kavrama olgusunun sonucunda da, "Saltık İde'nin biçimleri olan, —ki Hegel bunlara "tikel kipler" adını vermektedir— Doğa, Tin, Felsefe, Sanat, Din vb... gibi belirlenimler ortaya çıkmaktadır İşte, Yöntem, bu tür tikel kiplerin tüm dengelimle çıkarılmasını sağlar ve onların bilgisini elde etmede işe yarar. Buna bağlı olarak, mantıksal bir öge olarak "Mantık Bilimi"nin tümü, yine bu "İde'nin, saltık biçim olarak evrensel belirlenimler altında gerçeklik kazanmasıdır. Böylece, "kip", Hegel tarafından, "biçimin tikel bir cinsi, bir karakteri" gibi tanımlanırken, buna karşın, "mantıksal" olan ise, "bütün tikel kipleri aşan ve kaplayan genel bir kip" olarak belirlenmektedir. DİYALEKTİK YÖNTEM, tüm bu ayrımların bilgisinin ortaya çıkarılmasında bir araç olarak kullanılacaktır. Hegel, bu konuda şöyle yazıyor: "Arayan bilginin içinde yöntemin yeri, araç'ın yeridir aynı zamanda: Öznel yanda bulunan ve sayesinde bu yanın nesneye bağlandığı araç'ın yeri... Buna karşılık, gerçek bilginin içinde yöntem, yalnızca bir kesin belirlenimler yığını değil, kavramın "kendinde ve kendi için belirlenimlenmiş varlığı"dır; (ve bu varlık), aynı zamanda ve ancak nesnel'in anlamını taşıdığı için araçtır (tasımın mantıksal biçimi içindeki orta terim..."<sup>217</sup> Demek ki Hegel, bize, "kavram"ın kavranılması ve kavramın türevlerinin çıkarılması olarak yöntem'in işlevini gösterdikten sonra, bu kez, onu, doğrudan doğruya "nesnel gerçek"ın bilgisinin yöntemi olarak algılamaktadır (düşünmektedir). Şöyle ki; bu düşünme biçimi, dışsal bir özellik göstermez, bunun tam tersine, "belirlenimlenmiş olan"ı, kendisinin çıktığı nesnesinin içine alarak, bu kez, "belirlenimlenmiş olan"ın "içkin ilkesini" ve "ruhu"nu oluşturmaktadır. Bir başka deyişle, böylece, nesnenin bilgisi ve nesnenin gerçeği özdeşleşmektedir. — Biz, bunu, daha önce, ÖZNE ≡ NESNE, özdeşliği açıklaması içinde ayrıntılı bir biçimde çözümlemiştik. — İşin ilginç yanı, Hegel, bu noktada, Platon'un bilgiyi tanımlarken, bilgiden sonuç olarak elde etmek istediğinin, ancak bu özdeşlik olabileceğini dile getirmektedir. Bu belirlemenin anlamı ne olabilir?... Kısacası şu olabilir: Bu olgu, "şeyleri (fenomenleri) kendinde ve kendi için göz önüne alıp düşünmektir." Yani, onları, evrensellikleri içinde düşünmek gerektiği gibi, onlardan ayrıl-

maksızın, bağlantısız bir takım durumlarda, örnekler içinde, oranlamalar aracılığıyla kavramaya koyulmayıp, buna karşın, onları, kendi salt varlıkları içinde ele almak ve onlarda "içkin" olarak kapsanmış olanı "bilince" iletmektir. Bu durumda da, Hegel'e göre, "saltık bilgi"nin yöntemi'nin "çözümleyici" ("analytique"), ama bununla birlikte, aynı ölçüde "bileşimleştirici" ("sentetique") olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>218</sup>

Demek ki, Hegel, kurgusal felsefesinde, yine kendisinin oluşturmuş olduğu "çözümleyici" ve "birleştirici" bir yöntem aracılığıyla, mantıksal "İde"nin arı özünü kavram olarak tanımaya ve ondan, başka belirlenimleri türetmeye koyuluyor. Bu olgular, bir süreç içinde oluşmaktadır; oluşurlarken de, bu kez, aynı zamanda süreci oluşturmaktadırlar. Çünkü, burada "İde", "tümel" olan'dır. Ereke ise, "tümel" olan'dan "tikel" olan belirlenimlere uzanmak ve yeniden "tümel" olan'a dörmektir. İşte bu nedenle, "İde"nin "biçiminin tümel ögesi" yöntemin kendisidir. Mantıksal bilimin konusu, "İde"nin belirlenimlerini ve bu belirlenimlerin bütün bir sürecini kapsarken, Yöntem de, bu Bilim içinde "Bilginin biçimi ve kipi" olarak görülmektedir. Bütün nesnelliğin tinini (ruhunu) "kavram" ve onun bilgisi oluşturduğuna göre, Yöntem, bu "kavram"ın incelenmesi, yani, onun, "genel anlamdaki mantıksal öge"nin durumunu belirlemesi ve onun durumuna geçmesidir. Çünkü, "Kavram" bir bütün"dür ve onun devimi de "saltık" ve "tümel" bir etkinliklerdir. "Kavram"ın devimi, ayrıca, kendi kendini belirleyen ve gerçekleştiren devimin sonsuz bir güç olarak varolması'dır. Bu yeni durumda Yöntem, Hegel'e göre, kesin bir biçimde "Tin ve Töz" olmaktadır. Demek ki, Yöntem, bir "araç" niteliğini yansıtırken, aynı zamanda da "iki uç terim"i olarak varolan özne ve nesne'yi birleştiren bir "ara terim"dir de. İşte bu nedenle, ortaya çıkan biçimlerin tümünde, özne'nin içerdığı yargılama türlerini de – "biçim", "tanım", "sınıflama" – elde etmiş oluruz. Çünkü, Yöntem'in belirlenimleri, "kavram"ın kendisinin belirlenimleriyle özdeş'tir. Bilgi, bizi, kavramlara, kavramlar da yaratıcı düşünceye götürdüğü gibi, bu sürecin tersi de aynı biçimde gerçekleşebilmektedir, (yaratıcı düşünceden kavramlara, kavramlardan bilgiye giden yol). Bu sürecin başlangıcı, düşüncenin ögesinde varolup, "basit" ve "tümel" olarak belirlenmektedir. Böylece, "... yöntem, kavramın kendisinin belirlenimlerini ve onların ilişkilerini oluşturur ki, şimdi bunları yöntemin belirlenimleri anlamında gözden geçirmek gerekir..."<sup>219</sup> Hegel, "kavram"ın belirlenimleri ile "yöntem"in belirlenimlerini özdeş kabul ederek, yöntem'e ve "kavram"a birbirleriyle bağlantılı olan bir özdeşlik niteliği kazandırmaktadır. Yalnız, onların içinde oluştukları ve yine kendilerinin oluşturdukları süreç'in başlangıç noktası, "tümel" olan bir "düşünce" olarak belirlenmektedir. İşte, onun da belirlenmiş yapısı "Varlık"tır. Demek ki, Hegel, Yöntem'i işletmeye, "kavram"ın devimini somut bir biçimde ortaya koyan, belirlenmiş bir içerikle koyuluyor: "... kendisiyle işe başlanan belirlenmiş içeriğin kesin olarak saptanması, işe başlamanın arkasında imiş gibi gözükür; ama gerçekte bu saptama, hele kavramsal bilgiye ait olduğu zaman, ileriye doğru bir devim sayılmalıdır. Böylece, başlangıç yöntem için yalnızca şu değeri taşır: basit ve tümel olan"dr.<sup>220</sup> Yalnız, bununla birlikte Hegel, "Basit ve tümel olan" ile Yöntem'in yetinemeyeceğini ve bu nedenle de "Saltık" olan'a ulaşmak için, onun yol alacağını dile getirir.

Bir başka deyişle, Hegel, "başlangıç"ı, Yöntem için "yetersiz" bulmaktadır. Burada, "tümel"lik, "arı ve basit" bir kavram olarak belirlenmekte, tümelliğin böyle olmasının bilinci olarak da Yöntem gösterilmektedir. Tüm bu açıklamalarımıza dayanarak, Hegel'in DİYALEKTİK YÖNTEM'inin niteliklerini ve özelliklerini bir bir aşağıya sıralayalım.

- 1) Bilgi'nin tarzı ve kipi.
- 2) Bütün Nesnelliğin Tin'i (Ruh'u).
- 3) Genel anlamdaki mantıksal öge.
- 4) Yalnızca dışsal olan biçim.
- 5) İçeriğin biçiminin tümel ögesi.
- 6) Biçim'in, saltık bir temel ve en son Gerçek olabilmesi için, kendisini tanıyan ve konu alan kavram olarak bu biçimden çıkması.
- 7) Kavram'ın kendisinin devimi.
- 8) Tümel Kip.
- 9) Sonsuz olan Güç.
- 10) Tin (Ruh) ve Töz.
- 11) Bir Şey'in gerçekliği içinde yakalanabilmesi ve bilinebilmesi için gerekli koşul.
- 12) Her tikel olgu'nun kendine özgü yöntemi.
- 13) Her tikel olgu'nun tümelliğinin de daha gerçek anlamı.
- 14) Bilgi'nin, kendini öznal olarak bilen kavram'ın kipi.
- 15) Şey'lerin nesnel kipi.
- 16) En yüksek güç.
- 17) Us'un, her bir şey'de kendisini bulmasına yarayan içtepi.
- 18) Yöntem, kavram durumundaki kavram'dan ayrıdır. Ve bu durumda, tikel karakteri vardır.
- 19) Bilmemizi ele alan kavram'ın, bizim bilmemizin çerçevesi içine düşmesi nedeniyle doğan (ortaya çıkan) bilmenin kendisi.
- 20) Kavram'ın, nesne olarak ve ayrıca kendi özünü öz ve etkinlik olarak ortaya koyan ve bu etkinlikten ayrılmamış, ama kendi öz durumunda bulunan aracıdır.
- 21) Özne'nin, Nesne ile birleşmesini sağlayan araç. (Bilimsel bilgide yöntem).
- 22) Bir "orta terim" olan kavram'ın, kendinde ve kendi için belirlenimi. (Gerçek bilgi'de yöntem).
- 23) Tümelliğin, "saf ve basit" bir kavram olmasının bilinci.
- 24) Yöntem, nesnel içkin biçim.
- 25) Kavram'ın, saltık nesnelliğinin ortaya çıkarılması.

Demek ki, *Diyalektik Yöntem*, tüm bu belirlenimlerinin ve tanımlarının ışığında, "tümel" olan'ı, bilginin sürecinde, saltık bir yapıya sahip oluncaya dek, "basit ve tikel" olan'dan alıp, dış nesnel gerçeklik ile kavramsal gerçekliğin özdeş kılınmasına dek sürdürülen bir işlem'dir. Bu işlem'in sonucunda, böylece, "kendinde somut bütünlük" ile kendinde soyut bir bütünlük olan kavramsal bir ve aynı şey olacaktır. Bununla birlikte, onlar, kendilerine özgün ayrılıklarını koruyacaklardır. Bu ise, "tümel" olan'ın, "... ancak tamama erişinde Saltık olan" olarak belirlenmesine dek sürüp giden gerekli bir "ilerleyişin" ürünüdür. Bu süreç'te, bir başlangıç olarak "başlayan" öge, "dolaysız olma" özelliğine ve niteliğine sahip'tir. İşte, bu "dolaysızlık"tan ötürü, bu öge, "kendinde varlık olma" özelliğini göstermektedir: "Yukarıda, başlayan'ı dolaysız olan olarak belirllemiştik; tümelin dolaysızlığı, burada kendi için varlık olmaksızın kendinde varlık olarak ifade edilen şeyle aynıdır.", diyor Hegel ve şöyle sürdürüyor düşüncesini, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* adlı yapıtında; "Şu halde çok gerekirse denebilir ki, her baş-

langıç Saltık'la yapılmalıdır, oysa her ilerleyiş, kendinde varlığın kavram oluşu ölçüsünde, başlangıcın gelişmesinden ibarettir. Ama kendinde varlık, yalnızca kendinde olduğu için şunu da söylemek gerekir ki, saltık olan değildir, konulmuş kavram da, İde de değildir, çünkü İde'de, kendinde olan, sadece tek yanlı, soyut bir andan ibarettir. İlerleyiş gereksiz değildir; eğer başlangıç daha baştan gerçekten saltık olan olsaydı, ilerleyiş gereksiz olurdu; ilerleyiş, tam da, tümelin kendi kendini belirlemesi ve kendi için tümel haline, yani aynı zamanda bireysel ve özne haline gelmesi demektir. Tümel, ancak tamama erişinde Saltık olandır.<sup>221</sup> Demek ki, Hegel'e göre, *diyalektiğin ve onun yönteminin varolmasının nedeni ve amacı, "tümel" in, "Saltık" olabilmesi için onun yeneden tam bir nesnel "tümel" durumuna getirilebilmesidir*. Bu ise bir "ilerleyiş" süreci içinde olasılık kazanmaktadır. Çünkü, ayrıca, bu "ilerleyiş" içinde bir "nedenler zinciri" varolmaktadır. Ve bu "nedenler zinciri" sonucu ve kavram'ın kendi içindeki içtepi, dinamik güç sayesinde de, varlıklar ayrımlaşmaya uğrayarak, varoluşlarına sahip olmaktadırlar. Hegel, bu "iç tepe"den kalkarak, ve ona ilişkin olarak, canlının tohumunun dönüşümlerini dile getirmektedir. Yani, böylece, "başlangıç"ı oluşturan "somut bütünlük" "ilerleyiş" ve gelişme sürecinde, "kendi kendisinde ayrımlaşma"lara uğrar ve bu nedenle de birer geçiş biçimleri olan "çeşitler" ve "türler"e geçiş kendini gösterir. Demek ki, "somut bütünlük" kendi içinde çeşitlemeye olarak veren yapıyı, bir yandan barındırırken, aynı zamanda öbür yandan da, o, bu çeşitler'in bir "birlik"idir de. Böylece, buradan da ortaya, Hegel diyalektiğinin "Birlik", "Çokluk", "Bütünlük" ve "Parça" ilkelerini gösteren olgu, çıkmış oluyor. Demek ki, "ilerleyiş" in ilk aşaması, Hegel'in de vurguladığı gibi, "ayrımlaşma" sonucu, belirlenimlerin somutluk kazanmasıdır. İşte bu durumda "anlık", "soyutlama" işlemi ve kendine özgü yöntemsel ilerleyişi ile, "tümel" olan'ı çözümlemeye koyulur. Çünkü, bu belirlenimlerin ve bu ayrımların yansımasıdır, bu "tümel" olan. Ve bu nedenle, bu "soyutlama" işlemi ve "yöntemsel ilerleyiş" sonucu, "saltık yöntem", nesnenin "içkin" ilkesi ve "tini" (ruhu) durumuna geçer. Eğer, Hegel, Yöntem'i, kavramın saltık nesneliliğinin ortaya çıkarılması olarak tanımlıyorsa, işte salt bu nedenle tanımlamaktadır.

Hegel'in savı şudur: *Diyalektik Yöntem, bize, nesnenin, düşüncenin içindeki durumunu saptama işleminde yardımcı olur. Çünkü, kendisi, bu nesne'nin durumunu yansıtmaktadır. Böylece, nesne ve bilgi, yapıları gereği, diyalektik olarak, kendilerini göstermektedirler. Eğer, bilginin bize yansıttığı kavramlar olarak, karşıtlıklar söz konusuysa, bu doğrudan doğruya, nesnenin yapısında varolan yasaların bir sonucudur: Nesneler, kendi belirlenimlerinin sonucu, "birer özne" olarak "tasarım lanma" zorunluluğunu da içerdiklerinden, kendi içeriklerinin özelliklerinden dolayı, kendi yapılarında ve kendileri için "tam uygun ve duragan" olmak durumundadırlar. Bir başka söyleyişle, bu nesneler, yansıtmış oldukları belirlenimler ile aynı şey'dirler, yani özdeşlerler. Çünkü, biz, nesneler ve yansıttıkları belirlenimler arasında kesin bir ayırım ve soyutlama yapamayız. Nesne'nin, bir "özne" biçimi altında gözükmesi ise, onun, "yüklem ler", "özümlükler" ve "tümeller" biçimi olarak gözükmelerine dayanmaktadır. Yalnız, bu konuda, dikkat edilmesi gereken özellik şudur; bu nesneler ve "belirlenimler"i, kendi içlerinde bu tür bir "duragan ve tam uygunluk" gösterirlerken, buna karşın, "bir üçüncü terim" nedeniyle de, dışsallık ve diyalektik ilişkiler kazanırlar. Çelişme durumunda varolmaları da, işte bu "üçüncü terim" in, onlar üzerindeki salt etkisine ve ayrıca, diyalektik ilişkilerin onları belirleme biçimlerine bağlıdır.*

"Dışsal" bağlantı, aynı zamanda "olumsal" bir bağlantıdır da. Bağlantıların ve ilişkilerin "dışsal", "olumsal" ve diyalektik olmaları, bu "üçüncü terim" içinde ve yine

bu terim olmaksızın, "olumsal", "dışsal" ve diyalektik ilişki oluşamayacak ve bu nedenle de, aracılığıyla olanak kazanmaktadır, bu "üçüncü terim" hiç kuşkusuz, "çelişme hali" varolmayacaktır. Bir başka deyişle, Hegel'e göre, "çelişme hali", bu "üçüncü terim" in bir somut olgusu'dur. Böylece Diyalektik ve onun yöntemi olan diyalektik yöntem, bize, Kant'çı felsefede olduğu gibi, "... nesne'de bir üçüncü terim durumu"nın varlığını ve bu durum içinde, bazı "belirlenimler"in gösterildiğini ortaya çıkarır. Böylece, nesne'nin, "... ancak düşüncenin ve kavramın belirlenimleri içinde..." gerçek bir biçimde varolduğu gerçeği, yani, bu durum içinde "... ne ise o..." olduğu saptanmış olmaktadır. Çünkü, bu "belirlenimler"in kendileri, "... gerçek nesne ve içerik..."'tirler. İşte, bu gerçek" "belirlenimler", "dışsal" ve diyalektik bir ilişki sonucu, "çelişme hali"ne konulmuşlarsa, bu, gerçekte, bizim, onların yapısında, Kant'ın da vurguladığı gibi -anlığımız ve tasarımlarımız yoluyla bir çelişki görmemize dayanmaktadır. Oysa, —daha önce de bu konu üzerinde uzun uzun durarak belirttiğimiz gibi— Kant, onların varlığında böyle bir çelişmenin varolmadığını, bu çelişmenin nesnelere yalnızca dışarıdan, bizim anlığımızdan geldiğini söylemişti. Şimdi ise Hegel, Kant'ı, bu önemli noktada doğrularak, ama aynı zamanda düzelterek, böyle bir çelişme hali'nin hem nesne'lerin kendi yapılarında ve hem de bizim anlığımız'da bulunduğunu dile getirmektedir. Böylece, bu açıklamalar ile, kantçı öznel diyalektikten helgelci nesnel diyalektik'e geçilmiş olmaktadır.

Demek ki, gerek nesnelerin yapılarında varlık kazanan ve tasarımın ve anlığın "dışsal ve duragan bir öznesi" olma durumunu yansıtan ve gerekse, anlığın ve tasarımın bir ürünü olan "soyut belirlenimler", "en son terimler olarak görülmemeli", yani değişmeyen ve soyutlanmış belirlenimler olarak düşünülmemelidir. Bununla birlikte, onlar, kendi yapılarında "dolayimsız" varlıklar olarak düşünülmesi ve "diyalektikliğe bağlı" oluşları sonucu ortaya çıkan "önceden varsayma ve başlangıçlar olarak" kabul edilmelidirler. Eğer Hegel, onları, hem "önceden-varsayma", yani "öncel" ("a priori") ve hem de "başlangıç", yani diyalektik devimin başlayacağı kalkış noktası ya da noktaları olarak görüyorsa, bunun nedeni, O'nun oluşturacağı dizge için, "kendinde ve kendisi ve bir başka için var olan" belirlenimlere gereksinim duymasındandır. Ve bu nedenle de filozof, onlara "kendinde kavramlar" adını vermektedir. Çünkü, böylece her bir şey'in başlangıcı, bu "kendinde kavramlar"da bulunacaktır. Ayrıca, sorunsalın ilginç yanı şudur; "duragan" görünümünde, duragan bir belli niteliğe sahip olan, "bütün karşıtlıklar" bizim anlığımızın bir sonucu olarak "çelişik değil", bunun tam tersine, bu karşıtlığı kendi yapılarında bulundurduklarından dolayı ve bizim de bu çelişikliği keşfetmemiz sonucu, doğalarını bize, bu görünüm altında yansıtmaktadırlar. Çünkü, onların karşıtlıklarla belirlenmiş yapılarında bu karşıtlıklar ve karşıtlar, gerçekte onların "kendinde ve kendi için geçişleridir"ler. Yani, doğalarında bulunan değişme süreci içinde oluşan bir durumdan bir başka duruma geçiştir. Ayrıca onlar, kaçınılmaz bir biçimde, kendi yapılarında birer bileşim'sel (sentetik) yapıdırlar. "Belirlenimleri" de, onların barındırdıkları ve içinde ortaya çıktıkları kavramlarının "özyansıması"nın ("reflexion de soi") birer "ürünüdür"ler. Burada Hegel'in ulaşmak istediği erek, karşıt gibi gözüken belirlenimlerin, birer evrensel belirlenimler olarak, hem karşıt ve hem de oluşturdukları bileşim (sentez)'de birer karşıtlıklar olarak bütünleşmeleri gerçeği'dir. Ve bu olgunun da, diyalektik bir yapının özellikleri sonucu ortaya çıktığını göstermesidir. Çünkü, karşıtları barındıran ve onların bir bileşimi olan bu yapı içinde, bir "önceden varsayma" olarak belirlenen "kendinde kavram" "kendinde ve kendi için" göz önü-

ne alınmış olmasından dolayı, bir "tümel" olan bu yapının" "ilk terimi"ni oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, bizim anlığımızın işlemleri sonucu, bu "tümel" in, karşıt bir durum içinde keşfedilmesi de, onun bir "kendinde kavram" olarak, bir "kendisinin başka'sı" görünümünde ortaya çıkması sonucunu doğurmaktadır. Acaba, bu açıklama hangi olguyu dile getirmektedir?... Sorunun yanıtını, yine Hegel'in kendi görüşü çerçevesinde belirtelim: Bu olgu, her şeyden önce bir belirlenimdir. Bu belirlenimde de, "tümel", bir "kendinde kavram" olarak "ilk terim" olduğundan dolayı, o, aynı zamanda, kesinlikle "dolaysız" olma niteliğine sahiptir. Ama, bununla birlikte, bu "dolaysız" olan, aynı zamanda "kendisinin başka'sı" olarak açığa çıktığından, artık o, "dolaylanmış" olarak ("... il devient mediatise..."), yani, "... bir başka'ya ilişkin kılınmış olarak..." ortaya "konulmak" tadır ("pose"). Hegel'e göre, "dolaysız" ve "tümel" olan bu "ilk terim" in bir "başka" olma durumuna geçişte, bu "tümel" "dolaylanmış" olarak, artık bir "tümel" olamaz, ancak o, bir "tikel" olarak ortaya konur. İşte bu durumda o, artık, bir "ikinci terim" olarak belirlenmektedir. Ve böylece "birinci terim" in "olumsuzu" olmaktadır. Demek ki, *olumsuzlama olgusu sonucu*, ancak, "ikinci terim" "birinci terim" in "olumsuzu" durumuna geçmektedir. Yani, dolaylanmış bu "ikinci terim", dolaysız olan "birinci terim" in, bir başka deyişle, "bir başka'ya ilişkin kılınmış olan –(birinci dolaysız terim)–" "bir başka kılınmış olan –(ikinci dolaylanmış terim)–" in olumsuzudur. Bu da bize, oluşma sürecinin varlığını göstermektedir. Bu süreç içinde bir sonraki olumsuzlama evriminin durumuna göre, bu "bir başka kılınmış olan" "bu ikinci dolaylanmış terim", Hegel'in deyimiyle "ilk olumsuz terim" dir. Eğer bu açıklamaları pekiştirecek olan somut örnekler vermek gerekirse, bize karşıt olarak görünen, oysa kendi yapılarında bir bileşim oluşturan "sonlu ile sonsuz" ve "tikel ile genel" verilebilir. Çünkü, onlar, bu çözümlenen bağlantı dolayısıyla artık çelişik sayılmamaktadırlar, tam tersine diyalektik bir yapı oluşturuyorlar olarak kabul edilmektedirler.

Bu belirlemelerden saydamlaşarak ortaya çıkan görünüm, "olumsuz" bir görünümdür. "Olumsuzluk" un içinde "dolaysız" olan, demek ki, aynı zamanda, bir "başka" sını da yapısında barındıran, yaşatan ya da doğuran' dır. Böylece, bu "başka" nın da özü, "boş bir öz" olmamaktadır; yani hem "dolaysız" ve hem de bir "başka" olmuş olan "dolaylanmış" aynı özü yapılarında içermektedirler. Yalnız, bu "öz", hem "aynı öz" dür ve hem de "aynı öz" olarak bir "başka öz" dür de artık. Demek ki Hegel dizgesinde diyalektik yapı, hem "aynı" nın ve hem de "başka" nın sürekli bir biçimde "aynı" dan türemesidir. Türeme işleminde de, "aynı" nın bir "başka" olabilmesi, bu "aynı" nın sürekli olarak "yadsınması" na dayanmaktadır. Çünkü, "yadsınma" olacak ki, işlem ve süreç sonucu, "aynı", hem "aynı" ve hem de "başka" olabilsin, yani, değişim gerçekleşebilsin. Böylece, "başka" olan terim, bundan böyle, ortaya çıktığı "ilk terim" in de, yani, "dolaylanmış" olan, "dolaysız" olan' ın da belirlenimlerini kendi yapısında içermiş olacaktır. Bu ise, yeni bir olgu' nun ortaya çıkışıdır: "Saklanma ve korunma" olgusu. Bu konuda Hegel şöyle yazar: "... Bu olumsuz görünüm altında, dolaysız olan, özünden başka' nın içine batırılmıştır, ama başka, özünden boş olumsuz değildir, genellikle diyalektiğin sonucu olarak görülen hiçlik değildir; o, ilk terimin başka'sıdır, dolaysızın yadsınmasıdır, şu halde dolaylanmış olan olarak belirlenmiştir, kendisinde ilk terimin belirlenimini kapsar. İlk terim böylece, başka' nın içinde saklanmış ve korunmuştur." <sup>222</sup> Bu alıntıda ve çözümlerimizde de açıkça görüldüğü gibi, vurgulanan özellik "olumsuz-

luk" ve "yadsınma"dır. Demek ki, diyalektik'te söz konusu olan yasalardan biri, de, burada açık bir biçimde dile getirilen ve Hegel'in "olumsuzlanma" ya da "olumsuzlaşma" ya da "yadsınma" adını verdiği yasa'dır. Bu yasa sayesinde, bir "tümel" in "tikel" olarak bir "başka"yı taşıması ve "ilk terim" in "başka"sı olması gerçeğine dikkatimiz çekilmektedir. Ayrıca ve bununla birlikte, "olumsuzlaşma" ya da "yadsınma" yasası, bir başka yasanın da yadsınmasına araçtır. Bu ikinci yasa ise, "saklama" ve "koruma" yasası'dır. Bu her iki yasanın varlığı da bir üçüncü yasanın varlığını doğal olarak belirler. Bu üçüncü yasa da *değişim yasası*'dır. Bu yasaların yanı sıra, "Bütün" ve "Parça" ilişkileri de ayrı bir diyalektik yasa oluşturmaktadır. Ayrıca, bu arada bütünün aynı zamanda parça ve parça'nın da aynı zamanda kendi yapısında bir bütün olduğunu da keşfediyoruz. İşte bu olgu da ayrı bir yasa oluşturmaktadır. Tüm bu yasaları yansıtan olguların oluşmaları ise, *evrim ve süreç yasasını da içermektedir*. Çünkü, *değişim, evrimleşmenin süreç içinde gerçekleşmesinden başka bir şey değildir*.

Diyalektik'e ilişkin yasaların türlerini sıraladık. Yalnız bu türlerin yanı sıra, bileşimin ortaya çıkabilmesi için, bazı yeni belirlemelere gerek duyulmaktadır: Şöyle ki, "dolaysız" olanın yadsınması ile "dolaylanmış" adı verilen yeni bir yapısal durum elde edilir. Bu durumda ortaya çıkan olgu ise, "olumluyu kendi olumsuzu içinde sürdürmek"ten başka bir şey değildir. Bu, "önceden-varsayılan"ın, yani "öncel" olanın içeriğinin ve belirlenimlerinin, ulaşılan "sonuç" içinde de aynı biçimde varkılınmasıdır. Böylece, bu işlem ve sonuç, bize, ussal bilginin kazanılmasını sağlamaktadır. Ayrıca, "başlangıç"ın "sonuç" içinde kapsanması ve sürdürülmesi ussal bilginin içeriğinin "en önemli" özelliğini göstermektedir. Ussal bilgi ise, ussal işlemin gerekli ve zorunlu olduğuna ilişkin bizi inandıran tek yol'dur. Bir başka deyişle, ussal işlem ve ussal bilgiden başka, bizi, Gerçek Bilgi'ye ve Saltık Bilgi'ye ulaştıracak olan hiçbir seçenek yoktur. Bu nedenle, us ve onun işlemi tek yeterli araçtır. Demek ki, usumuzun yetisi ve işlemi, Kant'ın yaptığı gibi, sınırlanamaz. --Bu konuyu, daha önceki sayfalarda ayrıntılı bir biçimde açıklamıştık -- İşte Hegel, bu savı kanıtlamak için, tüm Mantık Bilimi'nin, ve özellikle de kendisinin oluşturmuş olduğu "Mantık Bilimi"ni örnek olarak gösteriyor: "...bunu kanıtlamak için örnekler gerekliyse, bütün mantık örnek olarak ortadadır."<sup>223</sup> Buradan çıkarsayabileceğimiz sonuç şudur: *us ve işlevi, her bilgiyi elde etmede ve "Salt Gerçek"e ulaşmada merkeze alınmakta ve her birşey düşünce'den doğurtulmaktadır*. Bununla birlikte Hegel, bu türetme işleminde, yadsınma olgusu sonucu oluşan durumun donup kalamayacağını, onun, kendisinin oluşturduğu kendi sürecinde yeniden devinimini sürdüreceği görüşünü bir sav olarak ileri sürer. Çünkü, böylece, türetme işlemi, *değişimin evrimleşmesi sonucu, tüm varlıkların varolmalarını sağlayacaktır*. Ayrıca, yadsınma sonucu elde edilenolguda da, *değişim sürerek, dolaylanmış olan "ikinci terim", ilk olumsuz terim olarak, bu kez, bu, yeni durumda, "basit bir belirlenim olan dolaylanmış terim" olarak varolmaktadır*. Çünkü, o, artık, "ilk terim" in onda kaybolması sonucu, bir "ikinci terim" olarak ortaya çıkmıştır. Böylece, "dolaysız" olan "ilk terim" de, bundan böyle "ikinci terim" içinde varolduğundan, "dolaylanmış" bir terim durumuna geçmiştir.

Demek ki, olumsuzlaşma'daki ilk evrensel sonuç; "dolaysız ilk terim" in "dolaylanmış" "ikinci terim" içinde kapsanması ve "korunma"sı sonucu, artık "ilk terim" in dolaylanmış bir terim olması ve bunun da, yani, "ikinci terim" in "birinci terim" in gerçekliğini oluşturması olgusu'dur. Ve böylece, her iki terim "Birlik" oluşturarak, bu "birlik" içinde "dolaysızın özne, dolaylanmışın da yüklem olduğu bir önerme olarak

ifade edilebilir..." İşte Hegel, bu önermelere örnek olarak da, *karşıt halin* aynı yapıda dile getirilmesini içeren belirlemeleri gösteriyor: "sonlu sonsuzdur", "bir çoktur" ve "tekil tümel olandır" gibi. Hegel'e göre, bu önermelerin tümü, "ilk terim"in "ikinci terim" tarafından kendi içinde taşınmasını, "ilk terim"in bir kendi "başka"sı olarak ortaya çıkışını, kısacası *yadsınma* olgusunu göstermesi bakımından önemlidir. Bir başka deyişle *önermeler, yadsınmayı, açık ve seçik ve somut bir biçimde kendi içeriklerinde bulundurmaktadırlar.*

Oysa, bu noktada üzerinde önemle durulması gereken özellik şudur: Yadsınma'yı barındıran içerik, "kendinde ve kendi için" yeniden gözönüne alındığında, bu kez de, yeni bir evrimin süreç içindeki "başlangıç" noktası olma durumundadır. Çünkü, bu "ikinci terim", "... yani olumsuz ya da dolaylanmış belirlenim...", artık, aynı zamanda, kendi yapısında, "dolaylandırıcı" olmak zorundadır. Ve bu nedenle de o, "dolaylandırıcı"dır. Hegel, bu açıklamaya dayanarak onun, "basit bir belirlenim" olarak da düşünülebileceğini dile getirmektedir. Ama, bununla birlikte o, Hegel'e göre, kendi gerçekliğinde ve kendi gerçekliğine göre, "... bir ilişki ya da bir bağıntı (Verhältniss).. olmuştur. Ve, "bir ilişki ya da bir bağıntı" haline dönüşmesinin nedeni de, yalnızca onun, bir "olumsuz olan" olmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken bir özellik vardır, o da şudur: "Dolaylanmış" belirlenim, dolaylandırıcı niteliğinden ötürü, olumlu olan "ilk terim"in olumsuzluğunu olarak gözükmemektedir. Yani açıkçası, *olumsuzluğunu içinde bulundurmaktadır.* Ve böylece de, o, bu kez, olumsuz olarak, bir "olumsuzluğun olumsuzu"dur. Bu anlatımlar, bize neyi kanıtlamaktadır?... Bu sorunun yanıtı ancak şu olacaktır: Demek ki, "ikinci belirlenim" birinci belirlenimin ilgisi içinde, yani diyalektik bağlantısı içinde bir belirlenim'dir. Aralarında diyalektik bir bağıntı vardır. *O, bu bağıntıdan dolayı, bir "başka" olan terim olarak ortaya çıkarken, "başka"sı olan olarak ortaya çıktığı terimin ilgi alanı içindedir. Bu nedenle de, "birinci terim" kendi içinde kendi "başka"sını içermek zorundadır.* Ve dolaylı olarak, "ikinci terim", belirlenim olarak, "birinci terim" tarafından doğrulamakta ve buna karşın, "birinci terim"i de kendi içinde kapsamaktadır. Bu kez, "ikinci terim", "kendinde başka" olarak ve bir "başka'nın başkası" olarak da belirlenmektedir. Yani, o, "kendinin başkası" olarak, "ilk terim"i içerdigi gibi, kaçınılmaz bir biçimde ve aynı zamanda, yine "kendinde bir başka" olarak, bu kez, bir "başka"yı da içerecektir. Böylece, buradaki *çelişme olgusu*, "kendiliğinden konulmuş", yani, doğal bir "diyalektik" olarak saydamlaşmaktadır. Bu ne demektir?.. Açıklamaya koyulalım bu soruyu: Şöyle ki, bu, *şu anda varolan gerçekliğin yasalarının bu yasalardan, diyalektik'in de bu diyalektik'den başka bir şey olamayacağı gerçeğinin bir sav olarak dile getirilmesidir.* Hegel felsefesi de işte bunu savunmaktadır. Tüm bu olguların yanı sıra, üstelik "birinci terim"den "ikinci terim" e geçiş, bir ayrımlaşma, yani ayrıma uğrama olgusunu da salt bir biçimde, değişim içinde barındırmaktadır.

Demek ki, "birinci terim"in içindeki *ayrımlaşma, ayrıma uğrama*, artık, hem "birinci terim"de kendiliğinden diyalektik olarak varolan ve hem de "ikinci terim"de "birinci terim"in eritilip emilmesinden ötürü varolan'dır. "Birinci" ve "ikinci terim"in "birlik"i ise, hem "birinci terim"de ve hem de "ikinci terim"de birer diyalektik "an" olarak, doğal bir biçimde konulmuş'tur. Ve bu nedenle de, böylece, "*belirlenmiş*" olan "*belirlenmemiş*" olanı "*gizil*" bir belirlenmişlik olarak yapısında barındırmaktadır. İşte, bunların tümü ise, bir "*birlik*", yani bir bileşim oluşturmaktadırlar. Bileşim'in ortaya çıkışı ise, biraz önce gösterdiğimiz, "*dolayısız*"ın "*dolayımı*" hale gelişine,



yani olumsuzlama'ya —yadsınma'ya— bağlıdır. Kaldı ki, bu "olumsuzlama" bir yadsınma olarak, Hegel'e göre, bu bileşim'in yapısında kendiliğinden diyalektik olarak varolan'dır. Şöyle ki, "... Şu halde ikinci belirlenim, ona ilgisiz olan bir terimin başkası değil —öyle olsaydı, ne bir "başka", ne de bir ilişki olurdu— kendinde başka'dır bir başka'nın başka'sıdır; işte bunun içindir ki, o, kendi başkası'nı içerir, böylece de, çelişme olmak bakımından, kendiliğinden konulmuş diyalektiktir. Birinci terim ya da dolaysız olan, kendinde kavram olduğuna, böylelikle de ancak kendinde olumsuz olduğuna göre, onun diyalektik anı, kendinde olarak içerdiği ayrımlılığın onda konulmasında yatar. Buna karşılık, ikinci terimin kendisi, belirlenmiş olandır, ayrımlılık ya da ilişkidir, şu halde onun diyalektik anı, kendisinde içerilmiş bulunan birliği onun koymasında yatar."<sup>224</sup> Alıntıda da açıkça belirtildiği gibi, demek ki, "ilk terim" kendi yapısında, kesinlikle, içerilmiş olarak, ayrımlılığı, belirlenmişliği, olumsuzluğu ve birliği bulundurmaktadır. İşte, bu durumlar *diyalektik anlar*'dır. Ayrıca, "ilk terim", bu anlar'ı da, --özellikle kendisi -- "ikinci belirlenim"e yerleştirir. Yani, kısacası, *her bir şey, tümüyle bu "ilk terim" in kendisi ve her bir şey de bu "ilk terim" in içeriğine dayanmaktadır.*

Eğer, Hegel, her bir şey'in varoluşunu, bu "ilk terim" in içeriğine dayandırıyor, bunun nedeni oldukça basittir: Çünkü, filozof, "madde" ve varolan öteki tüm varlıkların varoluş sorununu çözümlmek istemektedir. İşte bu nedenle, "madde" (*das Material*) ve bağıntılar sonucu birbirleriyle bağlantıda karşıt bir biçimde bulunan tüm varlıklar, daha başlangıçta belirlenmiş ve "konulmuş" bir durumdadırlar. Ve Hegel için, onlar, "İde" ("düşünce") tarafından içerilmişlerdir. Eğer, onların, çelişik olarak varoldukları olgusu, evrensel bir gerçeklik olarak, gerçeklik kazanamıyorsa, Hegel bu durumda, anlığımızın bir yanılgısı olabileceğini düşünmekte ve dile getirmektedir. Bir başka deyişle, düşünür, bu durumun varlığını anlığımızın bir yanılgısı olarak görmektedir. Demek ki, daha başlangıçta, anlığımıza, düşünce içinde ve düşünce tarafından, "çelişki" bir "içerik" olarak, tüm belirlenimler ve onların bir bileşimi olan "Bütünlük" "sunulmuş"tur. Hegel, bu açıklamalarıyla, Felsefe Tarihi çerçevesinde ortaya konan --özellikle Aristoteles ve Kant düşünce biçimi içinde-- yanlış algılamaları yadsımadır. Bu yanlış algılamaların nedenini de şuna bağlamaktadır: Çünkü, filozofa göre, *anlık, böyle bir gerçeği --çelişik içeriğe sahip olan bir bileşim -- "özdeşlik ilkesi"ni yanlış yorumladığından çözememiştir: "Demek ki, eğer yadsıma, belirlenmiş olan, ilişki, yargı ve bu ikinci ana ait bütün belirlenimler daha baştan çelişik ve diyalektik olarak kendi kendileri için ortaya çıkmıyorlarsa, ortada sadece, düşüncelerini karşılaştırmayan anlığın bir kusuru vardır. Çünkü madde (das Material) ve bir ilişki içinde birbirine karşı konulmuş belirlenimler, daha baştan, konulmuş ve düşünce için hazır durumdadırlar."225 Demek ki, Hegel, *diyalektik olarak karşıt bir biçimde konmuş öğeler birliğini, düşüncenin çözemeyişini, "biçimsel düşünce"nin yanlış algılama ve çözümleme biçimine dayandırmaktadır; çünkü, Aristotelesçi ve Kantçı biçimsel düşüncede, "çelişmenin kavranılmaz olduğu fikri" "saltık ilke" haline getirilmektedir. Oysa Hegel'e göre, "çelişme" düşüncesi "kavramın özsel anı" ve kavramı belirleyen, ayrımlaştırıcı diyalektik ilke'dir.**

Eğer Hegel, "biçimsel düşünce"yi ağır bir biçimde eleştiriyorsa, bu, "biçimsel düşünce"nin, çelişki'yi, gerçekte düşündüğünü, "ama ondan hemen yüzçevirip" "kendi önyargısına kapılarak soyut yadsımaya doğru uzaklaştığı" içindir. Yani, Hegel'in tersine, çelişme'yi, "kavramın özsel bir anı" olarak saymamasıdır. Ve işte bu nedenledir ki, Hegel'e göre "biçimsel düşünce", *Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşimine ilişkin bilgi ku-*

ramında salt ve uzlaşmaz ayrımlar doğurmuştur. Bu konuyu, daha önceki sayfalarda ayrıntılı bir biçimde açıklamıştık.

#### f) Gerçeklik'in Yadsıma ve Yadsınma Yoluyla Yürüyüşü: Diyalektik Yöntem Biçimi ve Devim Türleri.

Hegel, *diyalektik'te yadsıma olgusunu*, kavramın devimi içinde önemli bir *değişim noktası* olarak algılar. Ve bu noktaya "*dönüm noktası*" adını vermektedir. Çünkü, filozof, yadsıma'yı, kavramın kendi yapısıyla ilgili olarak ortaya çıkardığı "*olumsuz ilişkinin basit noktası*" tanımlaması altında betimlemektedir. Bunun nedeni de, Onun, *yadsıma'yı, tüm canlı varlıkların ve tinsel varlıkların yansıttıkları etkinlikte ve devimde "içsel bir kaynak" olarak bu etkinliği ve devimi başlatan bir güç olarak görmesidir*. Böylece, yadsıma, Hegel felsefesinde, *tüm gerçekliğin barındığı, taşındığı ve bu nedenle de "tek gerçek" olma nitelemesine sahip, "diyalektik bir tin" olarak belirlenmektedir*. Çünkü, bu "*diyalektik tin*"de "*tek gerçeklik'in ortaya çıkışı, karşıtların aşılması olgusuna dayanmaktadır*. Yani, *Kavram'la Gerçeklik, Düşünce ile Madde ve "İde" ile Bilgi arasındaki karşıtlığın aşılması bu yadsınma sayesinde gerçekleşmekte olup ve "aşılma" olgusu ile de "birlik" elde edilmektedir*. Bu "*birlik*" ise, Hegel'e göre, bir bileşim olarak "*Doğru*"nun kendisidir. Ayrıca filozof, *çelişmenin aşılmasını, yani karşıtlığın aşılmasını ise, "ikinci terim'in "dolaylanmış olumsuz" olarak aşılması olarak görmektedir*. Bu aşılma'dan sonra, *karşıma bir ikinci olumsuz çıkmaktadır*. O da bize, bir "*olumsuzun olumsuzu*" olarak "*üçüncü*" bir "*terim*" vermektedir. Bu da, "*bileşim*" niteliğini taşıyan "*birlik*"i oluşturmaktadır. Demek ki, *olumsuzun olumsuzu, "üçüncü" bir "terim'in, "birinci" ve "ikinci" terimlerin bileşimi olarak elde edilmesidir*.

Hegel felsefesinde, "*çelişme*" ve "*aşılma*" olguları, "*yaşamın ve tinin en içsel, en nesnel anı*"nı oluşturarak bileşimin iç dinamiği olarak gözükmektedir. İşte bu nedenledir ki, Hegel "*özne, kişi, özgürlük*" gibi belirlenimlerin varolmasını da bu aşamalara ve aşmalara bağlamaktadır. Çünkü, "*olumsuz*", bu noktalarda kendisi ile ilişkidir. Kaldı ki, *olumsuzun olumsuzu, yadsınmanın yadsınmasından başka bir şey değildir*. Bu olguyu, biz, *ussal çözümlemelerde de görüyoruz*; şöyle ki, *ussal çözümleme işleminde ve tasımın kendisinde, "birinci öncül", "çözümset" ve "bireşimsel" belirlenimleri karşıt olarak ortaya çıkardığından "çözümset" sayılabilmekte, çünkü, yapısında, "dolaysız" olan "kendi başka'sı"na geçerek, "dolaysız" bir tarzda davranırken, "çözümset"den de "bireşimsel" niteliğe geçmektedir*. Demek ki, "*birinci öncül*" "*çözümlemesel an iken*", "*ikinci öncül*", "*bireşimsel öncül*" olarak "*bireşimsel an*"dır. Böylece, üç terimli bir bileşimde, "*ikinci bireşimsel öncül*", "*ayrımli olarak ayrımli'nin kendi ayrımli'si ile ilişkisi*" olarak belirlenmektedir. Ayrıca, ara terim, aynı zamanda bir birleştirici terimdir de. Çünkü, "*ikinci bireşimsel öncül*" bir ara terim işlevini yüklenmiştir. Şöyle ki; o, bir "*ayrımli*" olarak (yani fark olarak), bir *tümel'den gelen ve bir "başka ayrım" olarak ortaya çıkan ve aynı zamanda bir başka "ayrım"ı ortaya çıkaran olarak bir ara terim, birleştirici terim niteliği altında belirlenmektedir*. Ve böylece, o, artık "*dolaylanmış*" olan'dır da. Bununla birlikte, "*dolaylanmış*" olan bu "*ikinci öncül*", bizi, yeni bir ayrım'a götürceğinden, bu kez, o, "*dolaylandırıcı*" bir niteliğe de bürünmektedir; çünkü, "*hem kendisini, hem yadsınması olduğu dolaysız içermekte*"dir. İşte, bu iki belirlenimin "*birlik*" içinde, *üçüncü bir belirlenim olarak "birlik'in kendisini oluşturmaları sonucunu, "birinci" ve "ikinci" terimler "üçüncü" bir "terim" ile tamamlanmış olmaktadır*. Buradan da, *üçlü biçimler ya da üçlü "tasım" biçimleri ortaya çıkacaktır*. Demek ki,

özet olarak, "birinci terim" "dolaysız an", "ikinci terim" "dolaylanmış an", "üçüncü terim"de "dolaysız an" ile "dolaylanmış an"ın birliğidir. İşte, bu "üçüncü terim" içinde, karşıt durumlar bir çelişki hali olarak, böylece aşılmış olmaktadır. Ayrıca bu "birlik" in üçlü oluşu, Yöntem'in de üçlü oluşunu göstermektedir. Sonuç olarak, "birinci" ve "ikinci" terimler, bir "üçüncü terim"de ya da "birlik"te ve ya da bileşim'de "aşılmış" olarak bulunmaktadır. Bu nedenle de, böylece, Diyalektik Yöntem'in biçimi, bir "üçlük" olarak belirlenmektedir.

"Üçüncü terim" in, diyalektik yöntem'deki işlevi ve yeri nedir?... O, yalnızca bir birleştirici olarak mı gözükmektedir? Yoksa, aynı zamanda, yöntem'in diyalektik sürecini oluşturabilmek için, bir başka yapıya mı bürünmektedir?... Bu soruların yanıtını, şöyle vereceğiz: "Üçüncü terim", yöntem'in diyalektik sürecinde yeni bir evrimin başlangıç noktası olarak varolma gücüne sahiptir. Bu nedenle, o, yeni bir üçlünün doğmasında "ilk terim" durumuna geçerek, evrensel ve diyalektik bir işlev yüklenir. Yani, artık, o, "üçüncü terim" olmaktan çıkarak bir "ilk terim" olmuş olduğundan, yeni bir üçlünün "dolaysız" olan "ilk terim" ini oluşturur. Ve böylece, "üçüncü terim" in "dolaysız" olması, "dolayım" ın aşıldığını gösterir. Zaten, bu sayede de "üçüncü terim", dolaysız olarak belginlik –kesin ve tam olarak bir belirlilik-- kazanmıştır. Demek ki, o, artık, Hegel'e göre, "ayrılığın aşılması sayesinde" "basit olan", "olumsuzluğun aşılması sayesinde" "olumlu olan", "başka varlık sayesinde kendini gerçekleştiren, bu gerçekliğin aşılması sayesinde" de "kendi ile yeniden birleşmiş bulunan ve saltık gerçekliğini, kendi ile basit ilişkisini yeniden kurmuş olan kavram" dır.<sup>226</sup> Demek ki, bu felsefede, kavram, kendine özgü devimi içinde, kendinden kalkıp, yine kendine yeniden ulaşarak bir daire çizmekte ve bu daireyi çizerek üçlü bir bileşim oluşturmaktadır. Bu bileşim, "dolayimsız" olan'ın "dolayımı" olan durumuna geçmesidir; yani, o, yadsınma ve yadsınmanın yadsınması yoluyla gerçekleşmektedir. Ve böylece, kavram, bir alt derecedeki evrim'den bir üst derecedeki evrim'e ulaşmaktadır. Elde edilen "sonuç" ise, "gerçeklik" in kendisi olmakta ve "sonuç" aynı zamanda, "dolayım olduğu kadar da dolaysızlık" olarak belirlenmektedir. Yeni bir evrim'in oluşabilmesi için de, bu kez, "bileşimsel birlik", "üçüncü terim" olarak yeni bir ilk "dolayimsız" terimi ortaya çıkaracağından, o, olumsuzlanmanın olumsuzlanması sonucu, "kendi kendi ile dolayım halindeki etkinlik ve devim" olarak belirlenmektedir. Demek ki, terimlerin bileşimi sonucu saydamlaşarak ortaya çıkan "bileşimsel birlik diyalektik süreç içinde ve sürekli olarak, kendi etkinliğinin ve deviminin iç gücü (motoru) olduğundan, kendinden başka terimler doğurarak ya da kendisi başka terim durumuna geçerek, diyalektik evrimlerin oluşmalarını, yani diyalektik evrimleşme zincirini hazırlar.

İşte bu nedenle, kaçınılmaz bir biçimde, "başlangıç" bir "tümel" olarak belirlilik kazanmaktadır. Bu konuda, Hegel'in şu sözleri yeterli açıklığı getiriyor: Şöyle ki, O'na göre, "Başlangıç tümel olan'dır; sonuç bireysel olan'dır, somut olan'dır, öznedir; başlangıç kendinde ne ise, sonuç da bu kez kendi için gene odur; tümel, özne içinde konulmuş haledir. Üçlük içindeki ilk iki an, doğru -olmayan, soyut birer an tam da bu yüzden diyalektiktirler ve bu olumsuzluk gereğince özne haline dönüşürler (gelişirler). Bizim için kavramın kendisi, hem kendinde olan tümel'dir, hem kendi için olan olumsuzdur, hem de kendinde ve kendi için olan üçüncü terim'dir, tasımın bütün anlarından geçen tümel'dir; ama üçüncü terim tasımın sonucu olup, bu sonuç'ta kavram, olumsuzluğu sayesinde kendi ile dolaylanmış, böylelikle de tümel halinde ve anlarının özdeşliği olarak kendi için konulmuş durumdadır."<sup>227</sup> Burada da açıkça görüldüğü gibi, Hegel diyalektğinde, "başlangıç" ve "sonuç", içerdikleri diyalektik soyut an-

lar nedeniyle birbirlerine bağlıdır. Ayrıca, ilginç olan, bu "anlar", "soyut" oldukları için diyalektik olmaktadır. Burada, diyalektik olma nitelemesi, bir önkoşul olarak soyut olmayı gerektirmektedir. Demek ki, anlar, soyutluğu yansıtmaları sonucu, diyalektik niteliği içereceklerdir. Hegel, "başlangıç"ı "tümel" ve "sonucu" da "bireysel" olan olarak belirlerken, diyalektik yapıda varolması gereken diyalektik devimin, ilk aşamada, *inen*, yani, bütünden parçalara, tümel'den bireysel'e inen bir devim olmasını dile getirmektedir. Bu, diyalektik devimin süreç içindeki ilk yönünü ortaya koyar. Bir başka deyişle, diyalektik devimin ilk yönü, tümel'den bireysel'e, başlangıç'tan sonuca, ilk terim'den üçüncü terim'e, soyut olan'dan somut olan'a, kendinde olan'dan özneye, kendinde dolaylımsız kavram'den kendinde ve kendi için olan dolaylımsız kavram'a ve olumsuzluk'tan olumlu'ya götüren aşağıya doğru inen bir süreç ve devim'dir. Böylece, bu devim ve bu süreç sayesinde, "İde'den, yani "tümel"den bireysel özne olanlar türetilbilecektir. Bu türetme işleminde de, "anlar", yani geçişler birer soyut anlar geçiştir. Demek ki, somut'a ulaşma soyut'tan geçişe dayanmaktadır. AŞAĞIYA DOĞRU İNEN İLK DİYALEKTİK DEVİM, aynı zamanda, terimleri doğurtma işleminde ÇÖZÜMLEMESEL (analitik) iken, sonuç'ta sonucu, yani son terimi verirken BİRLEŞTİRİCİ (sentetik) olmaktadır.<sup>228</sup> Tüm bu açılımlar, kavram'ın tümel hali içinde "anları'nın özdeşliği" olarak, "kendinde ve kendi için" konulmuş olması sorunudur.

Hegel'in, bu yöntem, yani, diyalektik devim ve süreç sonucu nereye varacağı sorunu, kendinde "dolaylımsız" olan kavramın, "kendi için kavram" durumuna, --dolaylımsız haline-- geçmesi ve yeniden "dolaylımsız" bir duruma geçerken, süreçteki başka bir devimin ilk terimi olacak olan, "yeniden dolaysızlık biçimi"ni alması ile çözümlenmektedir; çünkü, böylece, *evrimlerden evrimlere geçiş olan diyalektik devimin süreçsel yapısı ortaya çıkmakta ve türetme işlemi gerçekleşmektedir. Bu arada, sonuçta "tümel" olan da, yine sonunda "anlarının özdeşliği" niteliğini korumaktadır. Demek ki, sonuçta diyalektik devim, bizi, kendine dönen kavramın, kendi ile özdeş bir bütün olarak dolaysızlık biçimi altında, belirlenmesine götürmektedir. Bu ise, diyalektik yapıdaki sonucun, "başlangıçla" aynı tarzda belirlenmesinden başka bir şey değildir. Yani, başlangıçtan kalkıp sonuca ulaşmakla kavram, yeniden kendine, yani "başlangıç"a dönmektedir. Ve böylece de, "başlangıç" ile "sonuç" arasında bir özdeşlik görüntüsü oluşmaktadır. Bu kez, "tümel" olan "başlangıç" yine sonunda, "tümel" olan bir "sonuç"a ulaştığından ve bu "sonuç"da yeni bir "başlangıç" oluşturacağından, bu tümelliği içermek zorundadır. Ve bu işlem sonucunda da içermiş bulunmaktadır. Bu da açıkça gösteriyor ki, Hegel, kendine belirlemiş olduğu öncel ereke kaçınılmaz bir biçimde ulaşmaktadır: Yani, diyalektik süreç'te her bir evrimi, "tümel" olan'dan başlatmak ve oradan bireysel olan'a gitmek. Böyle bir yöntem ise, hem bireysellerin çoğalmasını —Çok olan'ın Bir olması— sağlayacaktır. Ayrıca, özdeşlik ve ayrımlılık birbirlerinin içinde sürekli bir biçimde içerilmiş bulunacaktır. Bu nedenle ve bu noktadan kalkılarak, olumsuzlama ve yadsınmanın yadsınması her evrede geçerli bir yasa oluşturacaktır. Çünkü, bu ilkeler sonucu saydamlaşan YÖNTEM, artık, "GERÇEKLİK'in YÖNTEMİ" olma niteliğini içerir. Hegel, bu konuda şöyle yazıyor: "Yöntemin bu dönem noktasında bilginin süreci, aynı zamanda kendine döner. Kendini aşan çelişki olmak bakımından, bu olumsuzluk, ilk dolaysızlığın, basit tümelliğin yeniden kurulmasıdır; çünkü başka'nın başka'sı olumsuzun olumsuzu, hemen dolaysızca, olumlu, özdeş, tümel olur. Bu ikinci dolaysız, bütün süreç içinde, eğer sayıya vurulursa ilk dolaysızdan ve dolaylanmıştan sonra, üçüncü terimdir. (...). Bu sonuç, kendine dönmüş ve kendi ile özdeş bütün olmak bakımından, yeniden dolaysızlık biçimini almıştır. Demek ki, şimdi baş-*

langıçla aynı tarzda belirlenmektedir. Kendi ile basit ilişki olmak bakımından bu sonuç, bir tüemeldir ve bu tüemellik olmazsa, onun diyalektiğini ve dolayımını oluşturmuş bulunan olumsuzluk da, yeniden bir başlangıç haline gelebilecek olan basit belirlenim içinde emilir (...). Nesneyi kavramsal olarak yakalayan (begreift) Gerçeklik yöntemi ise, gerçi tümüyle kavram içinde kaldığı için (gösterdiğimiz üzere) çözümseldir, ama aynı zamanda da bireşimseldir, çünkü kavram sayesinde nesne, diyalektik biçimde ve bir başka olarak belirlenir."<sup>229</sup> Bu alıntı, bize, kesin bir biçimde, anlıksal işlem ve onun yöntemi ile, nesnenin bilgisinin elde edilmesi için gereken işlem ve yöntemin özdeş kılındığını göstermektedir. Yani, başka bir deyişle, *ussal bilgi ile nesnenin bilgisi, kavramsal öznenin bilgisi ile maddesel nesnenin bilgisi aynı bilgidir.*

*Kavram'ın, kendi kendisini çözümlmek ve yeniden bir üst evrede oluşturma işlemi ve yöntemi, gerek nesne için ve gerekse bilim için, aynı evrensel ölçüde geçerlidir. Böylece, nesnenin türevleri, kavramın işleminden ve yönteminden doğmakta, ve nesnenin ayrımlaşması da diyalektik olurken, kavramsal ayrımlaşmaya dayanmaktadır. Demek ki, kavram'ın devimi ve ayrımlaşması, nesnenin devimi ve ayrımlaşması için bir önkoşul'dur Hegel Felsefesinde, Çünkü, "yeni temeller", sürekli bir biçimde, yeniden başlangıç olma zorunluluğuna sahip sonuçlardan ortaya çıkmaktadır. Diyalektik süreçte "başlangıç", "tüemellik", "sonuç", "bireysellik", "aşma", "ayrışma", "türeme" ve "tanıtlanma"nın sonsuzluğunu dile getirmektedir. Ve böylece de, bilginin içeriği hem kavramsal ve hem de nesnel olarak bu sürece ve yönetime göre belirlenir. Bu ise, dizgenin ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Çünkü, artık, hem kavram ve hem nesne evrensel bir biçimde belirlenimlik kazanmıştır. O zaman, bu durumda, "başlangıç", bu bilginin sonucu olarak, "dolaysızlık" yerine "dolaylanmış"ı içermekte ve türemiş olarak belirlenmektedir. Çünkü, sonuç, bir "tüemellik" olarak yeniden başlangıç olduğundan, "sonucun belirlenimi karşısında belirlenmiş halde"dir. Bu yeni olgu ise, diyalektik süreçte, devim içinde her bir "sonuç"un yeniden "başlangıç" durumuna geçmesinden dolayı, tüm başlangıçların belirlenmiş olduklarını dile getirir. Türeme işlemi de, artık, sonsuza dek, "belirlenmiş"ten başlatılmış olmaktadır. Yeni sonuçlar ve başlangıçlar üretmek nedeniyle, belirlenimlerin ortaya çıkışları ve oluşmaları, böylece, sonsuzca "geriye" ve "ileriye" giden bir devime dayanmaktadır. Demek ki, böylece, diyalektik devim, "ileriye" ve aşağıya doğru giden bir devim olmakla birlikte, aynı zamanda ve bunun yanı sıra "geriye" ve yukarıya doğru çıkan bir devim olarak da somutluk kazanmış olmaktadır. İşte, tüm bu geriye gelişler, sonsuza dek uzanan bir İLERLEME'yi oluşturmaktadırlar. Bu süreç'te önemli olan, temelin ve yöntem'in sürekli aynı kalması ve elde edilen bilgi'nin içeriğinin her bir evrede emilmiş olarak daha çok zenginleşmesidir. Ve bu işlem sonucu da, YÖNTEM'in bir DIZGE halini almasıdır. Bu savımızı, Hegel'in şu sözleriyle kanıtlamaya çalışalım: "... Şimdi erişilen sonuçlar, nesne haline gelir ve yeni temel olur, ama yöntem öncekinin aynı kalır. Ayrımlılık, sadece, temel olmak bakımından temelin karakteri ile, koşulu (Verhältniss) ile ilgilidir; temel hep temel olarak kalır, ama onun dolaysızlığı biçiminden ibarettir, çünkü o, aynı zamanda sonuç olmuştur; şu halde, onun içerik olarak belirlenmiş olması, artık yalnızca verilmiş değil, türemiş ve tanıtlanmış durumdadır. İşte, bilginin içeriği, bizim kuramımızda işin içine sadece bu noktada sokulur, çünkü türemiş olmak bakımından bu içerik yönetime aittir. Bu anın emilmesi ile yöntem dizge halinde genişler. (...) ..., başlangıcı bir dolaysız değil, dolaylanmış ve türemiş sayma gereği olarak ifade edilebilir, çünkü başlangıcın kendisi, sonucun belirlenimi karşısında belirlenmiş haldedir; bu ise, tanıtlamada ve tümünden gelimde sonsuzca geriye giden bir ilerleme gereği olarak gözükebi-*

lir; ama yeni başlangıçla aynı anda, yöntem tarafından yeni bir sonuç da üretilir, öyle ki ilerleme sonsuza değin ileriye de gider."<sup>230</sup> Hegel, diyalektik dizgesini, başlangıçta belirlenimsiz bir içerikle başlatmakta ve bunu da bir zorunluluk varsaymaktadır. Ve bu durumda da YÖNTEM'i, "yalnızca biçimsel olan tin" olarak ortaya çıkarır. Yani, kendi kendisine yeten ve kendisi için içerik olan bir tümel'den kalkmak ve gerekmektedir. Hegel'e göre, bu "tin" in devimi, bir başka deyişle, bu yöntem'in devimi, nesnellik ve somutluk kazanarak, yani bir dışlaşma ve "açığa çıkma" olgusu sonucunda nesne'yi, "kendinde ve kendisi için" bir içerik demek olan bir belirlenmişlik (Bestimmtheit) olarak saydamlaştırmaktadır. Bu da bize, Hegel'in, kendi "Mantık"ında her bir şeyi kendine özgü varlığından —kendisinden— ve şeylerin tümünü de, "kendinde kavram olan İde"den türetmek istediğini gösterir. Böylelikle Hegel'in diyalektik dizgesi ve felsefesi, kendi yapısında ve oluşmuş olduğu kendi mantığında tutarlıdır ve çelişkiye düşmez. Ayrıca, bu tür sonsuz bir ilerlemenin sonuç'ta, bir süreç olarak diyalektik bir nitelik yansıtması da, düşünme ve usavurmanın "kavramsal" olmamasına, buna karşın "kurgusal" ("speculatif") ve "yansımaya özgü" ("reflexif") olmasına bağlıdır. Çünkü, Hegel'in tüm diyalektik felsefesi ve yöntemi "Kurgusal düşünce"nin ("pensée speculative") bir ürünüdür.

Eğer Yöntem, bu nedenlere dayanarak, Hegel düşüncesinde sonsuz bir ilerlemeye sahip ise, bu onun, kavramsal olmayan bir düşüncüyü barındırması ve onun tarafından konmasından dolayıdır. İşte bu nedenle, bizi, sonsuza götürebilecek gücü kendi yapısında içermektedir. Çünkü, bu güç, bu iç dinamik, bu işlem ve süreç, "Varlık"ın, özü ve tümelliğin birbirinden ayrımlanmasını" gerçekleştirmektedir. Ayrıca, o, her şeyden önce "saltık biçim"dir. Ve bu nedenle de "kavram"ı bütünüyle barındırarak ona özdeş olduğundan, tüm biçim ve içerikleri de yapısında toplamaktadır. Tümel'den bireysel'e geçişte görülen her tür kavramsal ve nesnesel zenginleşme olgusu da ancak, yöntem'in bir ürünü ve onun yapısında bulunan ve ona özdeş olan kavram'ın bir zorunluluğu sonucudur. Bu zenginleşme olgusu ise, evrimlerin oluşma ve sıralanma biçimini dile getirmektedir. Evrimlerin ortaya çıkışları ise, her bir evrimi oluşturan kavramın zenginleşme sürecini zorunlu olarak yapısında oluşturmaları ve bu süreçte zorunlu olarak dışlaşarak, bir sonraki belirlenim'i hazırlaması ve kendi zenginliğini ve karakterini, yani özsel yapısını ona geçirmesidir. Böylece, daha az zengin evrimden daha çok zengin evrime geçiş, "daha yüksek bir yeğînliğe" ulaşma sağlanmış olmaktadır. Çünkü, "... Yöntem saltık biçim olduğundan, kendi kendini tanıyıp bilen ve her şeyi kavram olarak tanıyıp bilen kavram olduğundan, yönetime karşı duracak ve onu tek yanlı dışsal bir biçim olarak belirleyecek hiçbir içerik yoktur..." Ayrıca, Yöntem bir "başka"dan bir "başka"ya geçişi, "dolayım"sız"ı "dolayımlı" hale getirmeyi ve "karakterler"i "sonuç" olarak belirlemeyi gerçekleştirdiğinden ve bu nedenle de, "özel bireysellikler"i, yani türemiş parçaları birer "aşılmış karakter" olarak ortaya koyduğundan, sürekli bir biçimde "başlangıç" ve "sonuç"u kurduğundan, bu yapıyı bir "bütünlük" dizgesi olarak varılmaktadır. Başka bir deyişle, Evren, Doğa ve İnsan Varlık'ı bileşimi bir bütündür ve onu da, yöntem "bir bütünlük dizgesi" olarak belirlemektedir.

Bu bileşim'in bilgisi de, —evrim'den evrim'e, "içerikten içeriğe", "basit belirlenimler"den "daha zengin ve daha somut hale" dönüşen belirlenimlere doğru sürekli bir biçimde ilerlemektedir. Böylece, "... en zengin terim, en somut ve en öznel olan..."a ulaşılabilecektir. Demek ki, terimlerin zenginleşmesi ve yeğînlik kazanmaları en yüksek, "en somut" ve "en öznel" olana dek sürüp gidecektir. Bu nedenle de, "en somut",

"en zengin" ve en yeğin olanın bulunması için, ayrımlaşma, sonsuza dek sürmekte olan "saltık diyalektik" in bir ürünüdür. Çünkü, gerçekliğin kendisine ulaşma, bu ayrımlaşma ve bu olgu sonucu elde edilen tüm bireyselliklerin salt bilgisinin zenginleştirilip saltık yapıya ulaştırılması ile olasılık kazanmaktadır. Bu ise, sürekli olarak "sonuç" un "başlangıç" ı kapsamasına ve onun zenginleştirerek "başkalaştırma" sına, ve böylece de başkalaşmanın zengin bir akış oluşturmaya dayanmaktadır. Demek ki, "ilerleyiş", daima "tümel" in temel" i oluşturmaya içermektedir. Üstelik, bu "ilerleyiş", basit bir ilerleyiş olmayıp, sonsuza dek zenginleştiren bir ilerleyiştir. Bir başka deyişle, bu zenginleşme, kavram' in ve nesne' nin aynı zamanda gerçekleşen zenginleşmesinden başka bir şey değildir. Şöyle ki, "Yöntemde kavram, başka varlığında kendini korur; tümel, tikelleşmesinde, yargıda ve gerçeklikte kendini korur; sonraki belirlenimin her aşamasında o, kazanılmış içeriğinin bütün kütesini yükseltir ve diyalektik ilerleyişiyle yalnız geride hiçbir şey bırakmamakla kalmaz, bütün kazanılmışı da toparlayıp götürür, zenginleşir ve kendi kendisinde yoğunlaşır."<sup>231</sup> Böylece, yöntem, istenilen amaca, "kurgusal düşünce" yi ulaştırmış oluyor.

"Kurgusal düşünce", yöntem aracılığıyla iki biçimde belirleniyor: 1— *Kurgusal düşünce' nin yöntemi.* 2— *Kurgusal düşüncenin yöntemi olarak diyalektik yöntem.* İşte bu iki biçim sayesinde, "kurgusal düşünce", kendi kendini, yine kendinde korumuş oluyor. Ve bir yandan da, yine aynı tümelin dolaysızca içerikte kapsanması sağlanmış oluyor. İşte bu an'a Hegel, "genişleme" anı adını vermektedir. "Genişleme" anı ise, kavramın "zenginleşmesi" demektir. Çünkü burada "zenginleşme", kopuk bir zenginleşme yerine, süreç boyunca sürüp giden bir zenginleşme olduğundan, kavramın yapısına bağlı bir zenginleşmedir. Demek ki, böyle bir "zenginleşme" yi de kavramın yapısı, kendiliğinden zorunlu kılmaktadır. Böylece, "zenginleşme" süreci boyunca, "kendine yansıma" olan "belirlenimler", "dışlaşma aşaması" ve "içleşme" anlarından geçerek "en büyük genişlik" e, "yeğin" olana ulaşırlar. Bu ise, süreç içinde "belirlenimler" in ilerleyişlerinin "başlangıç" lardan kalkıp yeni başlangıçlar" a dönüşlerini hazırlar. Çünkü, bu kalkış ve dönüşler, diyalektik yapının diyalektik devimini ortaya çıkaran simgelerdir (işaretler). Ayrıca, onlar, yöntemin biçimini de saltık olarak belirleyen görüntülerdir. Şöyle ki, "Bu duruma göre, belirlenimdeki her ilerleme, belirlenmemiş başlangıçtan uzaklaşmakta aynı zamanda bu başlangıca doğru bir dönüştür; "diyor Hegel bu konuda ve şöyle sürdürüyor düşüncesini, "böylelikle de, önce ayrımlı olarak görünebilecek şey, yani başlangıcın geri çekilici derinleşmesi ile ileri gidici belirlenimi biçimindeki iki görünüm çakışır ve özdeşirler. Bu biçimde bir daire içinde halkalanan yöntem, gene de, başlangıç olarak türemiş halde olan başlangıcı zamansal bir gelişme içinde önceye alamaz; dolaysızlığı içinde basit bir tümellik olmak başlangıç için yeter..."<sup>232</sup> Çünkü, Hegel' e göre, "başlangıç" ın ileri ve geri devimleri, bize, bu "başlangıç" ın zenginleşerek yeniden kendisini, kendi yapısından türetmesi gerçeğini vermektedir. Türetme işlemi ise, süreç içinde başka "belirlenimler" in ortaya çıkarılma işlemidir. Demek ki, böylece, yöntem içinde kendine özgün iki devim biçimi görülmektedir. Ve Hegel, bu iki biçimi, —birbirlerinden ayrımlı düşünsek bile— gerçekte birbirleriyle çakışan ve özdeş olan iki görünüm olarak betimlemektedir. Buradan da, devimlerin oluşturduğu biçimin kendisi belirlenmektedir:

*Yöntem, bir "daire içinde halkalanan" yani, başlangıç noktası yeniden başlangıç noktasına ulaşmış bir çemberi andırmaktadır. Bu daire ise, kavramın -evrimlerini, biçimsel olarak bize gösteren bir anlatım biçimidir. Çünkü, amaç, "basit bir tümellik"*

olan bu "başlangıç"ın, evrimleşme süreci boyunca, her bir evrimde yetkinlik ve zenginlik kazanarak ve "ayrışmaya" ve "aşmalara" ("aufheben") uğrayarak, birbirlerinden ayrı yeni yeni belirlenimler doğurmasıdır. Böylece de, her bir belirlenim, yeni bir tümel başlangıç olarak, yeni bir varlık nitelemesi kazanacaktır.

Bu ise, us'a, bilginin evrimleşme sürecini gösteren, salt bilgiye götüren ve en yetkin kavramsal belirlemeye ulaştıracak olan yolu işaret eder. Bu nedenle de yöntem, bir "araç" ve "amaç" olarak, usu, daha az zengin bilgiden daha çok zengin bir bilgiye varıran yol olarak, "Gerçekliğin Yöntemi" ya da "Diyalektik Yöntem" adını almaktadır. Demek ki, yöntemin varlığının nedeninde söz konusu olan, hem Gerçeklik ve hem de Bilgi'nin kendisidir. Böylece, Hegel, Kant'ın tam tersine, Gerçeklik ve Bilgi'yi aynı yapıda birleştirerek, usun, bu diyalektik yöntem aracılığı ile, kurgusal düşünce niteliğinde sonsuz bir tanıma ve bilme gücü kazandığını vurguluyor. Başka bir deyişle, diyalektik yöntem, Bilim'i zenginleştiren bir yöntem olarak evrensellik kazanıyor. Yani, bilim, diyalektik yöntem sayesinde kendi evrimlerinde zenginleşerek, saltık bir yapıya ulaşıyor, "Savoir absolu". Bu nedenle biz, Diyalektik Yöntem'i sürekli bir biçimde başlangıçları zenginleştiren bir yöntem olarak da tanımlayabiliriz. Bu görüşümüzü, Hegel'in şu sözleriyle kanıtlayalım: "Gerçeklik yöntemi de, başlangıcın yetkinlikten uzak, eksik olduğunu, çünkü başlangıç olduğunu bilir, ama aynı zamanda, bu eksikliğin bir zorunluluk olduğunu, çünkü gerçekliğin, dolaysızın olumsuzluğu sayesinde kendi kendine doğru yürüyüşten ibaret olduğunu da bilir. Belirlenmişin adı ister başlangıç, ister nesne, ister sonlu, ya da başka bir şey olsun, yalnızca bu belirlenmişin ötesine gitmek istemekteki, kendini dolaysızca saltık içinde buluvermek istemekteki sabırsızlık, bilgisinin nesnesi olarak bula bula boş olumsuzu, soyut sonsuzu bulur, başka deyişle, konulmuş olmadığı, yakalanmış ("erfasst") olmadığı için düşünmüş olan bir düşünmüş ("gemeintes") saltık bulur; ..." <sup>233</sup> Biz biliyoruz ki, Hegel felsefesinde diyalektik yöntem, işte bu "saltık"ı bulma çabasını da ereğine ulaştıran bir yöntem'dir. "Saltık"ın "yakalanması" ise, tümel'in dolaysız olan ilk belirlenmesi, yani başlangıcın bilinmesi ile başlar. Çünkü, "başlangıç", yani "dolaysız", bu tümel'in bir anı'dır. Bu anların yakalanıp bilinmesi ise, bilginin "aracılığı" ile gerçekleşebilecek bir olgudur. Bilgi, tümelin ilerleyişinin evrimlerini bilmek demektir. Bu bilme işleminde de, yardımcı, bir diyalektik yapı olarak yöntemin kendisidir. Böylece, o, "Bütün"ün bilgisine geçişte gerçekleşmiş olacaktır. Demek ki, diyalektik yöntem, bize, bilgi sürecini, yani Gerçek'in ilerleyişini, dairelerin oluşturdukları bir zincir gibi, biçimlemektedir. Eğer bunu başka türlü söylersek şöyle belirleyebiliriz: Kavramsal tümelin, bu "ilerleyiş"te, diyalektik yöntem tarafından "açılıp yayılması" ve saltık bütüne varmasıdır. Hegel'in bu konuda yazdıklarını, burada dile getirelim: "... çünkü gerçeğin kendisi ancak ilerleyişin açılıp yayılmasında ve sondadır. (...). Yöntemin bu doğası gereğince bilim, başlangıcına basit temelin, yani dolayımın ereği geri götürdüğü, kendi üzerine kapalı bir daire olarak ortaya çıkar; bu daire, dairelerden örülü bir dairedir, çünkü yöntemin can verdiği her tikel üye, başlangıca dönmekle aynı zamanda yeni bir üyenin başlangıcı olan kendine yansımadır. Bu zincirin halkaları, her biri bir "önce"ye ve bir "sonra"ya sahip olan, ya da daha doğrusu, yalnız "önce"ye sahip olup "sonra"sını sonucunda açığa vuran tikel bilimlerdir." <sup>234</sup> Bu alıntıdan anladığımız şudur: Hegel için, gerçeklik'in oluşması, yayılıp açılması sürecinde her bir evrim – çünkü, dizgenin her bir dairesi bir evrimdir – bir tikel bilimi göstermektedir. Ve ayrıca, bilimlerin türleri, kavramın evrimlerinde ortaya çıkmaktadır.



Tüm bu belirlediğimiz açıklamalara dayanarak, Hegel'in oluşturmuş olduğu *"Mantık Bilimi"* de, *"Saltık İde"*'nin bilimi olmak zorundadır. Çünkü, bu bilim sayesinde, *"Saltık İde"* bir kavram olarak açılıp yayılabilmekte ve böylece de, bir Saltık Gerçeklik olan Bütün'ün ayrımları ortaya çıkmış olmaktadır. Başka bir deyişle, *"Mantık Bilimi"* içinde ve onun tarafından İde, kendisiyle özdeş duruma getirilmiştir; çünkü, varlığın salt dolayımsızlığı, dolayım ve yadsıma olgularıyla aşılaraq, mantık'ın saltık İde'de, *"başlangıcı olan basiti yeniden bulması"* sağlanmış olmaktadır. İşte böylece, *"İde'nin kendine özdeş olması, ilk "basit"i yeniden bulma ve "varlığın salt dolaylılığının aşılması" sonucu Yöntem, saf kavramın kendi yapısında kendine ilişkin bir biçimde somutluk kazanması olmaktadır.* Başka bir deyişle, Hegel'e göre yöntem, kendisiyle basit bir ilişki olgusu içinde belirlenmesinden dolayı, *"saf kavram" ya da "varlık"tır.* Yalnız, artık bu durumda, yetkinlik söz konusu olacağından, *"varlık"* tamamlanmış bir varlık, *"kavram"* da kendini kavrayan bir kavram olmak niteliğini içermektedir. Böylece, ortaya, *türetme işlemi sonucu süreç içindeki ereğe varış ve bilginin bileşiminin varoluş nedeni ve zorunluluğu dile getirilmektedir;* *"Yöntem, yalnızca kendi kendisine ilişkin olan saf kavramdır; şu halde o, kendi ile basit ilişkidir ki bu da varlıktır.* Ama şimdi bu, oluşup tamamlanmış bir varlıktır, kendi kendini kavrayan kavramdır, somut ve aynı zamanda tamamıyla yeğinliğine (intensif) bütünlük durumunda bulunan varlıktır."<sup>235</sup> İşte, bu tamamlanma olgusu sonucunda, Evren-Doğa-İnsan Varlığı'nın öğelerinin ve yaşamın özelliklerinin oluşumu Hegel tarafından bir bir dile getirilecektir. Bu konuda aydınlatıcı ve bilgi verici bilim ve yöntem, ancak, kurgusal düşüncenin kendi belirlenimlerinde, *"kavram"*ın başlayıp sona erdirilmesidir. Bu ise, Hegel'e göre, *"İde'nin özgür bir biçimde kendini açması ve yayması gerçeğidir.* Ve bu nedenle, *diyalektik yöntem, gerçekliğin yöntemi olarak belirleniyor.* Çünkü, yöntemin amacı da, felsefenin amacı gibi, en son gerçekliğe ulaşmaktır. Bu gerçekliğin kendisi de, Hegel felsefesinde, *"Saltık Bilgi"*, yani, Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşiminin bütünsel ve ayrımlaşmaya uğramış öğelerinin bilgisi oluyor. Yani Hegel dizgesi için, sözkonusu olan, Tanrı'nın salt bilgisine ulaşmaktır. Ayrıca, *diyalektik yöntem, bu gerçekliğin, saltık bilgi olarak, yadsıma ve yadsınmanın yadsınması yoluyla kendi kendine yürüyüşüdür.* Bu yürüyüş ise, felsefe biliminin göstermiş olduğu gibi, *"kavram"ın kendi kendini belirlemesi ve yakalamasıdır.* Bu işlem için de, *diyalektik yöntem kullanılmaktadır.* Çünkü Yöntem, *"kavram"ın gelişme sürecidir.* Yani, o, bilimlerin ortaya çıkması ve *"Saltık Bilme"*ye ulaşmadır. Bu yöntem sonucunda ve aracılığıyla, *"İde"* (Tanrı) *"kavram"* olarak kendini belirler ve yakalar.

Bu belirleme ve yakalama işleminde, süreç oluşmaktadır. Ve süreç içinde kategoriler gitgide somutlaşır ve en son, en somut kategoriye ulaşılır. --Bu konuya, daha önceki sayfalarda ayrıntılı bir biçimde değinmiştik.-- En son ve en somut kategoriye ulaşmak için, Hegel, oluşturduğu dizgede, işe *"Varlık"* ile başlamaktadır. Bu nedenle, Hegel, *"Mantık"*ın ilk kategorisi *"Varlık"tır.* Çünkü, o, tüm belirlenimlerinden soyutlanmış olup, en soyut kategoriye oluşturmaktadır; kendi yapısında *"saf varlık"tır.* Ve, o, *"kendine özdeş"* olarak *"belirlenmemiş bir dolaysızlıktır."* Ayrıca, *"Varlık"*, Hegel tarafından, *saf belirlenimsizlik olduğundan dolayı, "boşluk" olarak tanımlanmaktadır.* Çünkü, onda, hiçbir şeyin kavranması söz konusu değildir. Ayrıca, onunla ilgili olarak düşünmekte olanaksızdır. Bu nedenle, Hegel ona, *"boş düşünce"* adını vermektedir: *"... başka deyişle o, aynı zamanda bu boş düşünceden ibarettir. Varlık, bu belirlenmemiş dolaysız, gerçekte Hiçlik demektir ve hiçlikten ne eksik, ne de artık bir şey'dir"*<sup>236</sup> Burada açıkça görüyoruz ki, dizgenin oluşması için, işe *"Varlık"* ile başlayan

ve onu ilk kategori olarak betimleyen Hegel, ayrıca "Varlık" ile "Hiçlik" arasında bir özdeşlik de oluşturuyor. "Varlık"ın "Hiçlik"e özdeş olmasının nedeni de, onun, tam bir belirlenimsizlik ve soyutlanmış bir safılık içermesi ve hatta düşünülmemesidir. İlginç olan, bu dizgenin içinde, "Varlık"ın niteliklerinin, —özdeşlikten dolayı— bu kez "Hiçlik"nin nitelikleri ve özellikleri olarakta dile getirilmesidir. Hegel, "Hiçlik"le ilgili olarak şöyle der: "Hiçlik, saf hiçlik, kendi kendisiyle yalın özdeşliktir, tam boşluk, belirlenim ve içerik yokluğundan; kendi kendisinde farklılaşma bulunmayışıdır." *Bu tanımlama, "Varlık"ın, "boş kavraysı" ve "düşünce" olmasını anımsatmaktadır. Gerçekte Hegel, "Varlık" için verdiği aynı tanımlı "Hiçlik" içinde vererek özdeşlik ilkesini oluşturmaktadır. Böylece, ortaya, diyalektik biçimin ilk görüntüsünün ilk iki ögesi çıkmaktadır.*

Aynı özelliklere ve niteliklere sahip olan bu, karşıt gibi görünen, iki özdeş belirlenimin bağlantısı, yani birliği "Geçiş" görevini gören ve adına "Oluş" denilen bir olgu ile olanaklı kılınacaktır. Çünkü, "Oluş", bir "geçiş" olarak, "Varlık"ın ve "Hiçlik"nin birbirlerine geçip erimiş ("kaybolmuş") olmalarıdır. İşte bunun sonucunda, "Varlık" ve "Hiçlik"nin birliği bir belirlenim kazanmaktadır: "Varlıkla hiçliğin birliği; demek ki saf varlıkla saf hiçlik aynı şeydir. Gerçek olan, ne varlık, ne de hiçliktir, varlığın hiçliğe, hiçliğin varlığa --geçmesi değil— geçip kaybolmuş olmasıdır." diyor Hegel. Kısacası, filozof, "Varlık" ve "Hiçlik" arasında oluşturmuş olduğu özdeşliği bu tanımla saltıklaştırmış oluyor. Böylece, *onlar, bu özdeşlik sayesinde, hem birbirlerinden ayrı ve hem de birbirleriyle bir birlik oluşturan olarak tasarlanıyor.* Bir başka deyişle, "... kendi karşıtında kaybolma" olgusu saydamlık kazanmış oluyor. "Ama bir o kadar da gerçek, onların ayrılaşmaması değil, aynı şey olmayışları, saltık biçimde ayrı, ama aynı zamanda ayrılmamış ve ayrılmaz oluşlarıdır ve herbirinin hemen dolaysızca kendi karşıtında kaybolmasıdır." <sup>237</sup> İşte, bu "dolaysızca" kayboluş, yani, aynı zamanda hem "ayrı" (farklı) ve hem de "ayrılmaz" oluşları sonucu, "varlık" ve "Hiçlik" arasında, yine kendilerinin gerçekliğini içeren bir "kayboluş devim" ortaya çıkmaktadır. Biz bu süreç'ten, ("Bewegung", "le mouvement en soi" (unruhe)), "halden hale geçiş, oluş"u anlamaktayız. Buradaki gerçek, süreç içinde "Varlık" ve "Hiçlik"nin diyalektik oluşları olarak belirlenmektedir. Çünkü, "Varlık" ("Être") ve "Hiçlik" ("le Non-Être, Néant, Nichts") "*Oluş" sonucu, "Belirlenmiş Varlık"ı ("l'Être-la", "Dasein") bir gerçeklik olarak oluştururlar. Böylece, oluşum devimi içinde birbirlerinden ayrılmı olan ögeler, yine birbirlerinden ayrılmı olarak, "dolaysızca eriyip çözülürmüş" bir biçimde ayrılmı olurlar. Demek ki, artık, bu ögelerin oluşturdukları "Birlik" ("Unité") bu ögeleri birer "an" ("moment") olarak kapsar ve bu "anlar"dan tümüyle ayrılmıdır. İşte, Hegel diyalektiğinde, bu "Birlik", ögelere oranla bir "üçüncü terim"i varılmaktadır. O da, "... en tikel biçimi içinde, Oluş'tur. Geçiş Oluş'la aynı şeydir..."*. Ayrıca, bu "Oluş", "Varlık" ve "Hiçlik" adı altında belirlenmiş olan ilk iki terimini, bu "Birlik"i oluşturabilecekleri biçimde birbirleriyle bağlantıya koyan bir "üçüncü terim"nin bulunması zorunluluğudur. Yani, "*Oluş" denilen bu "üçüncü terim" olmaksızın, bu iki terim, —"Varlık" ve "Hiçlik"— hiçbir zaman ve hiçbir yerde, birbirlerine dönüşemezler. Çünkü, "Oluş", "Varlık" ve "Hiçlik"nin içkin diyalektik karakterini "yansıtan" bir olgudur. O, dönüşümün, diyalektik bir dönüşüm olduğunu dile getirir. Şöyle ki, "... diyaliktik adını, biz, usun daha yüksek bir devimine veriyoruz, öyle bir devim ki içinde bu gibi saltık ölçüde ayrı görünüşler kendi kendileri sayesinde, ne iseler o olmaları sayesinde birbirlerine geçerler ve orada önceden varsayım aşılır. İşte, varlık ve hiçliğin, kendilerinin gerçeklik birliği olarak tanıttıkları, gene kendilerinin içkin diyalektik*

doğası budur: Oluş."<sup>238</sup>, demektedir Hegel. Demek ki, "Varlık" ve "Hiçlik", zorunlu olarak birbirlerine dönüşmektedirler. Bir başka deyişle, onların yapısı, bu dönüşümü kendiliğinden ve doğal olarak içeriğinde barındırmaktadır. Biz istesekte, istemesekte, onlar, birbirlerine dönüşen ögeler olarak belirlenmektedirler.

Demek ki, onların birbirlerine dönüşüm diyalektiği, zorunlu bir dönüşüm diyalektiğidir. Bu ise, evrensel bir saptamadır. Çünkü, "Varlık" – "Hiçlik" – "Oluş" ilk üçlü kategoriye, somut bir biçimde ortaya çıkarmaktadır. Ve bu nedenle de, "ilk kavram" yani, "ilk somut düşünce" varkılınmakta, böylece, dizgenin "başlangıç"ı başlatılmaktadır. İşte, o zaman, ereğe ulaşılmakta; diyalektiğin, "kavram"ın devimi, süreci ve ayrışması olarak belirlenmesi gerçeklik kazanmaktadır. Demek ki, Hegel, oluşturmakta olduğu dizgesinin ilk "somut an"ını "Oluş" olarak elde ederek, "düşüncenin ilk gerçek belirlenimi"ni saptamış oluyor. Bu konuda da, Felsefe Tarihi'nde, mantıksal "İde"nin aşamasını simgeleyen örnek olarak Herakleitos'un dizgesini gösteriyor. – Bu kesimi, çalışmamızın daha önceki sayfalarında ayrıntılı bir biçimde incelemiştik. – Hegel'de ilginç olan, "Oluş" olmaksızın, yani "Varlık" ve "Hiçlik" in birbirlerine dönüşümü olmaksızın, dizgenin başlayacağı ilk kategori, somut bir düşünce olarak varkılınmamaktadır. Çünkü, dizgenin başlangıç noktası "ilk somut an" olma zorunluluğunu yansıtmaktadır.

Bu konuya ilişkin olarak Hegel, şunları yazar: "Oluş ilk somut düşüncedir, bundan ötürü de ilk kavramdır; oysa varlık ile yokluk, boş soyutlamalardır. Varlık kavramından söz edildiği zaman, bu kavramın oluşta yattığı söylenmek istenir, çünkü varlık, olarak boş yokluktur, nasıl ki yokluk da yokluk olarak boş varlıktır. Demek ki, varlıkta yokluğa, yoklukta varlığa sahibiz. İmdi, yoklukta kendisinde kalan bu varlık oluşur. Oluşun birliği içindeki ayrımı silip atmamak gerekir, çünkü ayrım olmazsa yeniden soyut varlığa dönülür. Oluş, varlığın, gerçeklik içindeki ne'liğinin (taşıdığı niteliğin) konumudur."<sup>239</sup> Bu alıntının da işaret ettiği gibi, böylece, Hegel'ci "Mantık"ın üç kategorisi ve bu kategorilerin oluşturdukları ilk üçlü çıkarsanmış oldu. Hegel diyalektiğine göre, bunlar, W. T. Stace'in de çözümlediği gibi, genel, yöntem ilkeleri olarak bir tanımlama gurubu oluştururlar; bu üç kategori sırasıyla, "cins", "ayrıt" ve "tür"dür. Yani, bu belirlemelere göre, "... Varlık cins'tir. Oluş, varlığın özel bir çeşidi ve dolayısıyla onun bir türüdür. Bu özel çeşitten varlık, içinde olumsuzunu barındıran bir varlıktır, yok-varlık bulaşmış bir varlıktır. Yok-Varlık'la varlık fikirlerini birleştirdiğimizde oluş fikrine geliriz. Yok-Varlık ya da yokluk, yani ikinci kategori, dolayısıyla ayrıt'tır."<sup>240</sup> Hegel dizgesinde, ilk üçlü, böylece somutluk kazanarak, dizgenin, oluşum sürecindeki biçimini etkileyecektir. Buna, dizgedeki, "üçlü ritm" de diyebiliriz.

"Üçlü ritm"de, birinci kategori ya da terim, olumlayıcı bir terim'dir. Burada, bu, "Varlık"tır. İkinci kategori (terim) her zaman birincinin olumsuzu ya da karşıtı'dır. Birincinin olumladığını yadsır. Burada, bu, "Hiçlik"tir. Yalnız dikkat edilmesi gereken özellik, şudur; bu ikinci kategori, dışarıdan, yani, dış bir kaynaktan üretilmez, buna karşın, doğrudan doğruya birinci kategoriden, yani, "Hiçlik" "Varlık"tan çıkarsanır. Bu olgu, şu durumu anlatır: "Varlık" "Hiçlik"i, yani, birinci kategori olumsuzunu içermektedir. Böylece, ilk kategori, ikinciye çıkarsayarak, onunla ödeş olur. Karşıt ve çelişen iki kategori, birbirleriyle yanyana ve içiçe durmaktadır. Bu durum, sonsuza dek böyle süremeyeceğinden, onlar, bir bileşim'de, yani üçüncü terim "Oluş"ta aşırlar. Aşılma ise, birbirlerine geçmeleri ve birbirlerinde başkalıklarını ve ayrımlılıklarını koruyarak emilmeleridir. İşte Hegel, bu üçlü kategori yapısını tüm dizgesi boyunca kul-

lanarak, "Ide", Doğa ve "Tin" üçlü bileşimini elde eder. Bir başka deyişle, "Varlık" ve "Hiçlik" bir bileşim olan "Oluş"ta, yani bileşim'de (sentez) us tarafından çözüme uğratılmaktadır. Bu çözüm sonucunda, ilk terim (kategori) "Varlık" sav (tez), ikinci terim (kategori) "Hiçlik" karşı-sav (anti-tez) birbirlerine dönüşüp bileşim olan "Oluş"ta, (sentez) aşılmışlardır. Demek ki, hegелci ünlü sav-karşı sav-Bileşim (Tez-Anti tez-Sentez) üçlüsü kavramsal olarak, us tarafından çözümlenmektedir. Karşıtların bir bileşimde aşılması ilkesi ve olgusu yeni birşey değildir. Yeni olan, Hegel'in kendi felsefesinde, bu ilkeyi mantıksal bir ilke olarak görmesi, önermesi ve formüllendirmesidir.

Hegel'in formüllendirmesi şudur: Birinci terim Sav, her zaman "dolaysız"dır ya da "dolaysızlık"la belirlidir. İkinci terim Karşı-Sav, "dolaylı"dır ya da "dolayım"la belirlenir. Üçüncü terim Bileşim ise, "dolayım"ın yeni bir "dolaysızlık"ta erimesidir. "Dolaysız" olan, basit ve ayrılaşmamış olup, doğrudan doğruya ve dolaysızca karşı-mızda durur ve başka hiçbir şeye bağlı olmaksızın, kendisi tek doğru olmayı amaçlar. İşte, "Varlık", böyle bir biçimdir. Oysa, ikinci terim, artık, dolayımli ve birbirleriyle ilişki halindeki iki terimi gösterir; "Varlık" ve "Hiçlik" gibi. Bunun yanı sıra, üçüncü terim Bileşim, ilk iki terimin, Sav ve Karşı-Sav'ın ayrılaşmalarını kaldırarak, onları kendi yapısında korur. Hegel, "Bileşim"in bu ikili etkinliğini, yani yok ederek koruma işlemini, o ünlü "Aufheben" sözcüğüyle anlatır. Bu durumda anlatılmak istenen korunarak aşılma olma olgusudur. Yani, korunarak aşılmış olan gerçekleşmektedir.<sup>241</sup> Hegel, ilk önce, bu sözcüğü, salt olumsuz anlamı içinde kullandı. Daha sonraları, "Büyük Mantık"ında da açıkladığı gibi, sözcüğün yandaş ve karşıt anlamlarını da yavaş yavaş felsefesinin içeriğine kattı. Ve sözcüğün çift anlamını da şöyle belirledi: "Aufheben" terimi, "aufbewahren" ("conserver", "koruma") ve "aufhören lassen" ("supprimer", "yoketme") terimlerini birleştirir. Böylece, diyalektik çözümleme biçimi ortaya çıkmaktadır. Jean Hyppolite'in de vurguladığı gibi, bu birleştirici diyalektik çözümlemeyi yalnızca bir tek terim ile dile getirmek, hegелci dilin dışında tümüyle olanaksızdır. Bu nedenle de, Hegel'in de tanımlamaları çerçevesinde, "aufheben", kaçınılmaz bir biçimde "yok-etme" ve "koruma", yani "aşma" sözcükleriyle anlatılabilmektedir. Çünkü, yine Hegel'e göre, "aşma" teriminde, hem olumlu ve hem de olumsuz, yani, hem yoketme ve hem de koruma olguları söz konusudur.<sup>242</sup> Hegel, sorunsalını, böylece çözümlemiş olur; çünkü, oluşturduğu diyalektik, Sav-Karşı-Sav-Bileşim içinde ilerler ve bu nedenle de "hiçbir şey kaybolmaz"

Demek ki, süreç içindeki her bir adım, kendinden öncekini yine kendinde taşır ve kendinden sonra gelen adıma katılır. İşte bu nedenle, "Mantık Bilimi"nde, son kategori, bütün önceki kategorileri kendinde saklar ve korur: Tüm kategoriler, onda özümленir. Onun birliği içinde, çelişkileri çözümlenerek başkalıkları ve ayrımlılıkları erir. Bir başka deyişle, onlar (çelişkiler, başkalıklar) bileşim içinde kaynaşmış bir olurlar. Yalnız, birlik içinde, "Varlık"ın etkenleri olarak, kendi varoluşlarını korumaktadırlar. İşte bu nedenle, Hegel dizgesindeki son kategori, salt somut bir kategoridir. Ve böylece, yukarı kategoriler de aşağı kategorileri içereceğinden, dolaylı bir biçimde somuturlar. Soyut olan'dan somut olan'a, kavramsal olan'dan nesnel olan'a geçiş bu biçim altında gerçekleşmiş ve Hegel tarafından ve Hegel için Evren-Doğa-İnsan Varlık'ı üçlü bileşiminin gizleri, mantıksal felsefe yoluyla açığa çıkarılmış, aydınlatılmış ve çözümlenmiştir. Bu çözümleme ise, diyalektik yöntem aracılığı ile, cins'ten tür'e geçmek, türü yeni bir cins olarak ele aldıktan sonra, buradan kalkarak, yeni ve daha aşağı bir tür'e geçerek dizgeyi ve oluşum sürecini sürdürmektir. Demek ki, ilerleme, Cins-Ayrt-Tür biçiminde ve bu üçlünün ritmi ile somutluk kazanacaktır.

Böylece, Hegel, saltık bir biçimde, Platon'un idealarını soyut evrenseller olarak aştığı gibi, Aristoteles'in tersine, biçim-içerik birliğini düşünce ile de birleştirerek kavramsal yapıya indirgemektedir. Töz'ü de Spinoza biçiminde düşünmekle birlikte, ona, bir nesnel gerçeklik kazandırmakta ve saltık töz'e ulaşmaktadır.<sup>243</sup> İşte bu nedenle, *La Phénoménologie de l'Esprit* ("Tin'in Olgu Bilimi") adlı yapıtında, Hegel, "Bilinç" in nasıl olupta, en basit sezinleme ve algılama biçimlerinden kalkıp Bilim ve Bilme'ye dek gittiğini inceler. "Mantık Bilimi"nde "Kavram" ("Concept-Notion") kendi yapısında evrensel boyutlarda belirlenmekte olup, *Doğa'nın Felsefesi* adlı yapıtta da "Tin" in kendine yabancılaşmasını belirten anı vurgulamaktadır. Böylece, "Tin" in felsefesi bize, "Tin" in kendine dönüşünü, Hukuk'ta, Ahlâk'ta, Din'de ve Felsefe'de nasıl gerçekleştirmiş olduğunu somut bir biçimde gösterir. Demek ki, hegelci dizge, "Tin" in gerçek bir destinidir. Daha doğrusu. N. Hartmann'ın da bir denemesinde gözlemlediğimiz gibi, bir "deneyi" dir.<sup>244</sup> Bu arada, "Tin", kendine ilişkin deneyimini yapmak için, kendi uğraşı içinde, Gerçeklik'in tüm biçimlerini doğurmaktadır. Bunlar sırasıyla, düşünce-nin yapısı ve biçimleri, daha sonra, kendi doğası ve en sonda da Tarih'in kendisidir. İşte hegelci diyalektik, bu belirlenimleri birbirlerinden soyut ve kopuk bir biçimde algılayamayacağımızı bize öğretir.<sup>245</sup> Çünkü, onlar, tümüyle, "Logos" un diyalektik anlamı (ifade) biçimleridir. Bizi, bilince götüren —yabancılaşmamızın bilincine bizi ulaştıran— ancak "Logos" un kendisidir. Eğer, Hegel, "Tin" i saltık olan ile özdeş görüyorsa, bu doğrudan doğruya Doğa ve Logos arasındaki özdeşliği, ama aynı zamanda da, karışıklığı vurgulamak içindir.<sup>246</sup>

Yalnız, Logos ve Doğa arasındaki diyalektik bağlantının çözülmesinde, bu kez, us, Kant felsefesindeki us gibi değil, o, tam tersine, Özne olan Ben'de, öznel ve nesnel gerçekliği, bir bileşimde toplayan bir yetenek, bir öz ve düşüncenin bir biçimidir. O, aynı zamanda, nesnelerin içinde öz olarak varolduğu gibi, onların gelişim yapısıdır da. Demek ki, Hegel felsefesinde us'un kategorileri ve yasaları, Kant felsefesine oranla, daha önemli bir yer tutmaktadır.<sup>247</sup> Çünkü, bu us, insan varlığını, dış dünyayı ve düşünceyi belirleyen ve belirlenimlerini kendi hazırlayan öznel ve nesnel, içkin ve yaratıcı bir güçtür. Bu nedenle, usun kategorilerinin yapısını yine us, kendisi doldurmaktadır. Yani, o, kavramları ve kategorileri üretmektedir. Böylece, "Saltık İde" ye dek süren evrimleşme, hegelci "Mantık" ın motor ilkesi ve ritmidir. Bu ilke ve ritim, karışıklıkların bir birlik içinde eriyerek yeni bir biçim yaratmaları ve ondan yeniden başka karışıklıkların ve çelişkilerin üremesidir. Bu nedenle, Hegel, Aristoteles ve Leibniz'in çelişki ilkesini yanlış bularak, sofistlerin çelişki ilkesini kendine araç olarak seçer.<sup>248</sup> Çünkü, Hegel'e göre çelişki, bir karışıklık olarak, yalnızca düşünce içinde değil, aynı zamanda şey'lerin içinde de bulunmaktadır. Böylece, çelişki, bir engel oluşturmadığı gibi, üstelik o, şey'lerin de özüdür. İşte, bu öz, anlığın çelişkilerinde yansıyan bir öz'dür. Devim ise, Gerçekliğin eşdeğer gücüdür. Çünkü, Gerçek olan'ın devimi ve bir eylemi vardır. Hegel'e göre ise, gerçek olan yalnızca us'tur. Us, bize, salt duraganlığın ve devimsizliğin bulunmadığını, buna karşın Gerçek olan'ın da zorunlu olarak devimsel olduğunu göstermektedir. Demek ki, Devim, Gerçek ve Zorunluluk birer eşdeğer güçlerdir. Bir varlık, eylemi süresince, yani eylemsel sürecinde varolur, varolduğu sürece de eylem halindedir. Buna en güzel örneği, yine Hegel'in kendisi, *Tin'in Olgu Bilimi* adlı yapıtında, "Efendi-Köle" diyalektiği, "(Dialectique du Maître et Esclave)" çözümlemesi altında vermiştir.<sup>249</sup>

İşte bu devim içinde, "Varlık", bir öz, görüntü ya da olgu olarak birbirleriyle mantıksal bütünde birleşerek ortaya çıkmaktadır. Bu mantıksal bütünlük, bir felsefi

yapı olarak "Varlık" ile "Hiçlik" in, "soyut özdeşlik" çerçevesinde birleşmesinden doğmaktadır. Bu ise, Hegel'in de belirttiği gibi, "Tümtanrıcılık" (panteizm)'in özüdür.<sup>250</sup> Demek ki, hegelci dizge, sonunda, tüm gelişim ve aşmalarıyla "Saltık Bilgi" de Tanrı'ya ulaşmaktadır.<sup>251</sup>

Bununla birlikte, Hegel'in diyalektik dizgesinin en önemli buluşu, özne ve nesne yasalarının, yani anlığın ve nesnenin yasalarının özdeşliğidir. Bu yasalar nelerdir?... Böyle bir sorunun nedeni de şudur: Çünkü, bu yasaları belirlemek ile de, diyalektiğin öğeleri belirtilmiş olur. Onları, birer birer aşağıya sıralayalım :

- 1) Kavram'ın tanımını, kendini, yine kendisinden çıkarsatmak.
- 2) Kavram, kendini, kendisi içinde düşünmeli.
- 3) Kavram, kendine özgü ilişkileri içinde göz önüne alınmalı.
- 4) Kavram, kendine özgü gelişimi içinde göz önüne alınmalı.
- 5) İnceleme'de nesnellik gerekmektedir.
- 6) Kavram ile nesne'nin (şey) kendisi arasında doğrudan ilişkiler vardır. Bunlara diyalektik ilişkiler denilir.
- 7) Nesne'lerin (şey'lerin) kendi içindeki çelişkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Onlar, karşıt olguların ürünüdürler.
- 8) Nesne'lerin (şey'lerin), kendi kendilerinin başkaları olmaları; nesne'lerin içindeki çelişkin güçler ve yönsemeler.
- 9) Çözümsele (analiz) ile Bileşim'in (Sentez) birleşmesi.
- 10) Nesne'nin, kendine özgü yapısında incelenmesi.
- 11) Nesne'nin ve olgu'nun başka şeylere bağlantısı ve bu bağlantıların tümünün çözümlenmesi (analiz) ve bileşiminin (sentez) elde edilmesi.
- 12) Şey'in ve Olgu'nun (Fenomen) gelişimi, kendine özgü varoluşu (yaşamı) ve devimi.
- 13) Şey'deki ve Olgu'daki, çelişkin olan eğilim ve yarıların içsel özellikleri, "içkin diyalektik".
- 14) Bu yarıların ve eğilimlerin tümü: Toplam ve karşıtların birliği olarak şey.
- 15) Demek ki, şey ve olgu (Fenomen) karşıtların birliğidir.
- 16) Bu karşıtların savaşımları ve açılıp yayılmaları. Çelişkin özelemler (İnsan Varlığı'nda olduğu gibi).
- 17) Çözümleme-irdeleme (Analitik) yöntem ile Bütün'ün parçalanışı.
- 18) Bütün'ün, bileşimsel ve birleştirici (Sentezik) yöntem ile elde edilişi: Parçaların birleştirilmesi.
- 19) Her bir özelliğin, niteliğin ve karşıtlığın bir başka'ya geçişi.
- 20) Şey'lerin ve Olgu'ların bağıntıları, çeşitli, evrimsel ve evrensel'dir.
- 21) İnsan Varlığı'nın, Bilgi'yi, şey'lerin ve olgu'ların (fenomenler) özünü tarihsel süreçte sürekli bir biçimde öğrenerek derinleştirilmesi; Bilgi'nin, evrimleşme boyunca, gittikçe derinleşmesi.

22) Çünkü, şey'lerin ve olgu'ların yeni yanları, bağıntıları, sürekli bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

23) Birlikte varoluştan, nedenselliğe ve ayrılaşmaya gitme.

24) Nedenselliğe ve ayrılaşmaya gitmede, diyalektik devimin çift yönlü yanı: *AŞAĞIYA DOĞRU İNEN DİYALEKTİK ÇÖZÜMLEMESEL DEVİM*, bu devim, çözümlen (analitik) bir devimdir. Tümden gelir ve ayrılaşmaya götürür. *YUKARIYA DOĞRU ÇIKAN DİYALEKTİK BİLEŞİMSEL DEVİM*, bu devim de, birleştiren (sentetik) bir devimdir. Bileşim'e yani, Birlik'e götürür. Tümel olan'a ulaşır.

25) Gelişim süreci içinde, ilk evrelerdeki bazı özelliklerin ve çizgilerin, bir üst evre ya da evrelerde yeniden ortaya çıkmaları: *YİNELENME OLGUSU*. Görünürde eskiye dönüş, "olumsuzlamanın olumsuzlanması"

26) İçerik - Biçim ve Biçim - İçerik savaşımı.

27) Biçim'in yadsınması (yok olması). İçeriğin yeniden bir başka biçime bürünmesi; İçerik, yeniden yoğrulup işlenmiş olur.

28) Nicelik ve Nitelik, Nitelik ve Nicelik dönüşümleri: Birbirlerine geçiş.

29) Eski Biçim ve İçeriği yadsıma: *Olumsuzlamanın olumsuzlanması* (Yadsımının yadsınması) ("Negation der Negation").

30) Bilgi'nin, şey'lerden ve olgu'lardan söz'e ve daha yüzeydeki bir öz'den daha derin bir öz'e giderek sonsuz derinleşme süreci.

31) Özne'nin bilgisi ile Nesne'nin bilgisinin özdeş olması.

32) *DIYALEKTİK YÖNTEM*, "yalnızca, kendi kendisine ilişkili olan yalın kavram"dır.

g) Sonuç : Diyalektik'e ilişkin sorunsalın genel çizgileri ve saptamalar-Genel Tablolar ve Şemalar.

Bir önceki kesimde, sıraladığımız özellik ve niteliklerden sonra, demek ki, *diyalektiği*, *Hegel anlayışında, karşıtların birliği kuramı* olarak tanımlayabiliriz. Çünkü, diyalektiğin devimsel yapısını ancak, bu "Çekirdek" hazırlamakta, yani, o, motor görevini yüklenmektedir. Ayrıca, *diyalektik, insan varlığına, gerçekliğin ölçütünü, kavramla gerçekliğin birliği olarak ve evrensel bir biçimde belirlemektedir*. Demek ki, önemli olan şunlardır :

1 – *Diyalektiğin karakterlendirilmesi* : Bu, onun belirlenmesinden başka bir şey değildir. Çünkü, o özün devinimi, etkinlik kaynağı ve tüm yaşamın ve anlığın devinimi olarak kendini ele verir. Ayrıca o, insan varlığı olarak Özne'nin kavramlarının gerçeklikle özdeşliği –özdeşleştiği – ve düşüncede biçimlenişidir de.

2 – *Bu belirlenen olgu, "en nesnel durağı"*, yani an'ı "das objektivste Moment", oluşturmaktadır. Burada, doruğuna ulaşmış bir *nesneciliği* görmekteyiz.

3 – *İşte bu nedenle, YÖNTEM*, bir dış biçim olmayıp, "içeriğin tini ve kavramı"dır.

Tüm bu nedenlere dayanarak, William Wallace, Hegel'in "*Mantık*"'ını çevirmiş bir yazar, düşünür ve filozof olarak, hegelci anlayışı, açık ve kesin bir biçimde açıkla-

maktadır: Ona göre, "*Mantık Bilimi*", saf düşünce, yani kavram ya da İde, maddesel gerçeklikle tinsel gerçekliğin ortak bir ögesi, "malı" olarak belirleniyor. İşte, bu nedenle, bu bilim, bir yandan doğa felsefesini "egemenliği" altında tutarken, öbür yandan da, tin felsefesini "egemenliği" altına almaktadır.<sup>252</sup>

Diyalettik yöntem'in tarihçesine kısaca baktığımızda, özellikle bu yöntemin. —Hegel öncesi ve Hegel devri olmak üzere— Alman felsefi düşüncesini, hemen hemen elli yıla yakın bir zaman etkilemiş olduğu görülür.<sup>253</sup> Üstelik bu etkilenme, salt bir etkilenmedir. Çünkü, *diyalettik yöntem, sorunsalın yapısına ve doğasına bağlı olarak, sorunsal ile sıkı sıkıya ilişkide olan bir yöntemdir. Bunun nedenini de, ancak şöyle açıklayabiliriz: Çünkü, kalkış noktası çelişme olgusudur. Bu çelişme olgusu, ilk önce, saltık olan insan varlığının kişiliği, yani saltık ÖZNE-BEN ile içinde yaşamakta ve varolmakta olduğu Evren-Doğa bileşimi arasında belirlenmekte ve saydamlık kazanmaktadır. Özne-Ben, kendi varlığını, bir tür, bütünsel ve sınırsız bir gerçeklik olarak ortaya koyarken, bu kez, öteki tüm başka gerçeklikleri yadsımakta ve böylece onları görmezlikten gelmektedir. Bu, bir olgu olarak, insan varlığının içinde bulunduğu gerçeklikteki BİRİNCİ EVRENSEL-NESNEL VE AHLAKSAL SAPTAMA'dır. Burada, böylelikle, ilk yadsıma olgusu da kendini göstermiş olmaktadır. Demek ki, yadsıma ve yadsımanın belirlenişini hazırlayan evrensel çelişki, herşeyden önce bu noktada gizil olarak yatmaktadır. Başka bir deyişle, biz, bunu kendi yapımızda doğal olarak, doğal yapımızın özelliklerinden dolayı, barındırmaktayız.*<sup>254</sup> İşte, bu çelişki ve onun aşılması, ahlâk felsefesini ve onun görev-ödev evrensel gerekliliğini ve zorunluluğunu doğurmaktadır. Demek ki, diyalettik yapı ve çelişkiler bütünü, İnsan Varlığı'nın —Özne-Ben— yapısında da --doğal olarak— bulunmaktadır; örneğin, sevmek, nefret etmek, kızmak ve hoşlanmak vb... gibi karşıt olgular ve durumlar.

Bir de, —bu birinci evrensel-nesnel saptamanın yanı sıra-- çelişkili bir yapı olan bu Özne-Ben İnsan Varlığı bileşimi, kendisinin, tümüyle kendisinden bağımsız olan Evren tarafından bağımlı ve sınırlı kılınmış bir gerçeklik içinde varolmasını da, görmektedir ayrıca. İşte bu yeni olgu da, *İKİNCİ EVRENSEL-NESNEL SAPTAMA* olarak kendini göstermektedir. Ayrıca, bu her iki saptama da, bir bileşimin karşıt olgularını, yani, sav ve karşı savlarını dile getirmektedir. İşte, *diyalettik ve onun yöntemi, İnsan Varlığı olan Özne-Ben ile, onu sınırlayan Evren-Doğa gerçekliği arasında varolan karşıtlığı gidermekte ve bu aşma yoluyla da, Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşimini doğurmaktadır. Karşıtlığın giderilmesi ve bu bileşimin ortaya çıkması, Bilgi'nin ve Kültür'ün içinde, tarafından ve aracılığıyla saltık bir bilgi oluncaya dek süren sürece dayanmaktadır. Fichte ve Hegel, tümüyle bunu yapmaya çalışmışlardır. Hegel, sürekli olarak kalkış noktasını, İde-Tin-Logos, kısacası Hristiyan dilindeki üçlü bileşim olan St. Esprit-Tanrı olarak görmüş, ve diyalettik --felsefi dizgesini bu noktadan başlatarak, tüm Evren'in varlıksal ve mantıksal-ussal yapısını oluşturarak, yeniden başlangıç noktası olan Tanrı'ya ulaşmaya çalışmıştır. Bu Tanrı da, bir tümellik olarak tüm Evren'in kendisidir, —kamutanricılık (panteizm)— Bu arada, bütün olan'ın parçalara ayrılması ve parçaların bir bütün oluşturması sonucu, aşağı inen ve yukarı çıkan diyalettik devim aracılığıyla, Evren-Doğa-İnsan Varlığı üçlü bileşimini açıklamaya ve çözümlemeye koyulmuştur. Bu bileşim içinde ortaya çıkan öğelerin tümünün varolmalarını ve ayrımlaşmaları, nesnel ve öznel belirlemeleri Tanrı olan bu Logos-İde'nin açılıp yayılması ve soyutun somutluk kazanmasına bağlamaktadır. Bu arada, toplumsal yapı, Tarih ve Devlet gibi evrensel belirlemeler de doğal ve diyalettik olarak varolmaktadır. Böyle-*



ce, Hegel, kendi diyalektik dizgesini, belirlemiş olduğumuz bu diyalektik ilkeler ve özellikler yoluyla oluşturmakta, tüm Evren-Doğa-İnsan Varlığı oluşumunu da Tanrı'nın bir nefes, tin (ruh) olarak dışlaşmasına --bu, Hegel'de Hristiyan dininin etkisidir-- dayandırmaktadır. İşte, *bu dışlaşma olgusunda kullanılan yöntem ve ilkeler, daha önce belirlemiş olduğumuz ve tek tek sıraladığımız diyalektik yöntem ve onun ilkeleridir. Çünkü, onlar, doğa ve İnsan Varlığı usunda, yani dış nesnel gerçeklik ve özne'de, aynı biçimde ortak ve zorunlu olarak ve kendiliğinden bulunan ilkeler ve özelliklerdir. Kaldı ki, tüm bu Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşimi, İde (düşünce)-Us-Logos-Tin (Ruh) Özdeşliğini veren Tanrı'nın bir "oyunu"dur.*

Bir başka deyişle, bu bileşimdeki her bir şey, Tanrısal Us'un bir yansıması ve ayırımılaşmasıdır. İşte bu durumda, Tanrı'nın kendisi de diyalektik bir yapıya sahip olmakta, yani Tanrı'nın kendisi de bu diyalektikle özdeş olmaktadır. Çünkü, madem ki, biz, her bir özne ve nesne'de ortak olan evrensel diyalektik özellikler ve yasalar bulmaktayız ve bu özne ve nesneler de Tanrı'nın birer izdüşümleridir varsayımını kabul etmekteyiz, işte o zaman bu durumda, bu diyalektik yasalar ve ilkelerin de aynı zamanda Tanrı'nın kendisinde bulunması ya da bulunmaya zorunlu olması sonucunu ortaya çıkarmalıyız. Böyle bir mantıksal yargı, bize, Hegel dizgesindeki, Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşiminin Tanrı'ya ilişkin kesinlik ve gerçeklik ile özdeş olmasını göstermektedir. Ve hegelci dizge, ancak bu yol ile kendi kamutanırcılığına (Panteizm) ulaşmaktadır. Demek ki Hegel, diyalektik adını vermiş olduğu bu yöntem ile, yeni bir dinsel yapı da oluşturmaktadır. Hegel'in, Mevlâna Celâleddin Rumi'nin rubailerinden uzun bir çeviriyi *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* adlı yapıtının en son sayfalarına almış olması ve Mevlâna'dan, bu panteist yapının oluşturulması çerçevesinde söz etmesi, belki de, onun, gizemci (mistik) doğu felsefesinde de belli bir diyalektik yapı görmesine dayanmaktadır.<sup>225</sup> Çünkü, Mevlâna felsefesinden esinlenerek, kendi çevrelerinde dönen dervişlerin bir gerçeği arama eylemleri, bir grafik oluşturacak olursa, Hegel'in, diyalektik yöntemini anlatmak için belirlemiş olduğu sarmal (spiral) biçimi ele verecektir. --Bununla birlikte, Hegel, yeni bir din yaratma isteğinin yanı sıra, aynı zamanda Tarih'e de yeni bir anlam vermek istemektedir; bu nedenle de, onun, Tarih'i, Us'un bir oyunu ve yansıması olarak görmesi, rastgele bir olgu değildir.<sup>256</sup> Çünkü, filozofun ölümünden sonra, öğrencilerinin ders notlarından derlenerek oluşturulan *Tarih'te Us* adlı yapıt, bu savı güçlendirmektedir. Oysa, Tarih'i Us'un bir "oyunu" olarak görmek --Us ile Tanrı arasında bir özdeşlik varolduğuna göre ve bu varsayım da hesaba katılacak olursa aynı zamanda Tarih'i, Tanrı'nın bir oyunu olarak da görmek demektir. Bu arada, Devlet ve Devletler'in varlığı, bu olgunun en büyük kanıtı olarak gösterilmektedir Hegel'in felsefesinde. Ve işte bu nedenle, bu felsefede bir tür *savaş felsefesi* oluşmakta ve Devlet'ler arası çatışmalar doğal ve zorunlu görülmektedir. Çünkü, evrensel diyalektik bunu böyle göstermekte ve gerektirmektedir. Bir başka deyişle, bu, Tanrı'nın isteğidir, Hegel'e göre.

Açıkça görüyoruz ki, Hegel dizgesinde her bir şey Tanrı'sal Ustan kalkan ve yine Tanrısal Us'a ulaşan bir devim sonucu, kendi diyalektiği içinde tüm öznel nesnel ve tarihsel öğeleri oluşturmaktadır. Böylece, bireysel ve toplumsal öğeler ve olgular da, bu oluşum içinde doğmakta ve varolmaktadır. Bu öğelerin anlaşılması, yorumlanması ve değiştirilmesi işlemine gelince; *Hegel, böyle bir işlem sürecinde, --Kant'ın belirttiğinin tam tersine-- Us'u, evrensel bir yetenek ve güçle donatmakta ve onu, her bir şey'i anlamaya, yorumlamaya, yargılamaya ve değiştirmeye yeterli görmektedir. Çünkü, Özne'nin usunda yer alan öncel (apriori) kategori ve kavramlar, aynı zamanda ve mekânda,*

kesin ve saltık bir biçimde nesne'lerin içinde yer almaktadır. Bu nedenle de, biz, *İnsan Varlığı ve Bilinç* olarak, hem kendimizi ve hem de Evren-Doğa bileşimini anlamakta, yargılamakta ve değiştirmektediriz. Demek ki, Kant'ın, dış nesnel gerçekliğin özünü (Numen) anlamakta yetersiz kaldığı, yalnızca nesnelerin görüntülerini (Fenomen), izdüşümlerini ve yansımalarını çözümlemekte yetersiz bulduğu usu, Hegel, her iki belirlemenin anlaşılması ve çözülmesinde evrensel bir yeterlilikte ve güçte görmektedir. Kant, usa, tanrısal bir güç tanımazken, buna karşın Hegel, ona, tanrısal bir güç kazandırmaktadır. Ve bu nedenle de, Tanrı'nın usu ile İnsan Varlığı'nın usu arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Çünkü, ancak, böyle bir özdeşlik sonucu, biz, Tanrı'ya ulaşabileceğiz. İşte, diyalektik yöntem de, bize, tüm Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşiminin nasıl oluşmuş olduğunun gizlerini aydınlatmış gibi, bizi, yeniden, saltık bir bilgiye sahip olmuş olarak, Tanrı'ya götürmektedir.

Hegel, diyalektik sayesinde, Kant ve Fichte'nin, düşünceyi, insan varlığının salt ve öznel bir eylemi yapmalarından kurtarıp, onu evrensel bir eylem durumuna geçirmektedir. Böylece, düşünce, evrensel bir eylem olarak, artık, doğrudan doğruya, Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşimini egemenliği altına alan bir düşünce olma niteliğini kazanmaktadır. Düşünce Kuramı, insan anlığına özgü düşünce biçimlerinin basit bir sınıflandırılması ve sıralaması olmaktan kurtulup, aynı Platon felsefesinde olduğu gibi, gerçek bir varlıkbilim'e (ontoloji) dönüşmektedir. İşte, Reinhold, düşüncenin bir tarihsel gelişimi üzerine dikkatleri ilk kez, Bardili'nin eleştirilerinin çektiğini dile getirmektedir: Çünkü, Bardili, 1800 yılında yazmış ve Kant'a karşı bir eleştiri olarak yöneltilmiş olduğu *Mantık'ın Belirlenmesi* (*Precies de Logique*) adlı yapıtında, düşüncenin evrensel bir denetim ve etkileyici ve eylemsel bir güç olduğunu vurguluyordu. Bu ise, Reinhold'a göre, bize, Hegel'i muştulayan (haber veren) bir tarihsel olgudur. Demek ki, Bardili ile, Hegel'in yaklaşmış olduğunu görüyoruz.<sup>257</sup> Böylece Hegel, tüm düşünce tarihinin etkisinde kendi diyalektik dizgesini oluşturmuş bulunmaktadır: Çünkü, filozof, tüm felsefesi boyunca, sürekli olarak Kant, Fichte ve Schelling'ten sözeder ve onların felsefelerinde karşı çıkmış olduğu noktaları çözümlemeye koyulmaktadır.

Çünkü, Kant, Hegel'in tam tersine, Georges Gurvitch'in *Dialectique et Sociologie* (*Diyalektik ve Sosyoloji*) adlı çalışmasında da dile getirdiği gibi, diyalektik yöntem'den "usun kötü bir kullanılış biçimi" olarak söz etmektedir; şu halde, Kant, diyalektiği yalnızca bilince bağlamakta ve orada da yalnızca us bulunmaktadır. Çünkü, Kant, gerçekliğin içinde kesinlikle hiçbir diyalektik görmediği gibi, O, aynı zamanda, varlık içinde de böyle bir diyalektik görmemektedir. Eğer, kendi dizgesinde, filozof, diyalektik yerine geçebilecek bazı düzenleyici ilkelere ve tasarımlara yer veriyorsa, bu, doğrudan doğruya, algılanabilen dünyanın nesnelerini, "Numen"lerin varlığına bağlamak içindir. Oysa, bu durum, Kant'ın çıkmazını sergilemektedir; çünkü, diyalektiğin varlığını yadsımasına karşın, Hegel'in de belirttiği gibi, diyalektik olguları kullanmaktadır. Kaldı ki, Kant'ın felsefesi, diyalektiği, bir yöntem ve gerçekliğin bir devimi olarak ele aldığımızda, bunların aralarındaki ilişkilerin ancak diyalektik olarak çözümlenebileceğinin bir kanıtını oluşturmaktadır. Oysa, buna karşın, Kant'ın felsefesinin eğilimi bu tür bir sorunsalı kendine sorunsal olarak belirlememektedir.

Kant'ın, daha önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi ve Hegel'in de eleştirisine hedef oluşturan, diyalektik yönetime karşı çıkışları, şu temel noktalarda toplanır; ve bu noktalar, baştan sona dek, tartışma götüren önyargılardır:

1) Daha işe başlarken Kant, diyalektiğin, yalnızca, yanılsamalara ve yanlış (yanılgı dolu) sonuçlara götürdüğünü kabul eder.

2) Anlık, us'tan, giderilemeyecek bir uçurumla ayrılmıştır.

3) Her bir deney, oluşturulmuş bir deney'dir. Ve, bu deney, anlığın Kategorileri ve duyuların verilerinin birlikte oluşturdukları bir bileşim üzerine kurulmaktadır. Bu nedenle —az ya da çok olsun— dolayına dayanmayan bir deney yoktur.

4) Duyumsal ve sezgisel olmayan, arı bir iç —önsezi yoktur.— Bu, ister anlığa dayansın (intellektüel), ister dayanmasın.

5) Us, yargılayan anlığı aşarak, tanımanın ve bilmenin oluşturucu öğelerinden yararlanamaz.

6) Özdeşlik, çelişmezlik ve bir üçüncünün olamazlığı ilkeleri, mantıksal yasalar olarak ve hiçbir ayırım yapılmaksızın, her bir alanda uygulanır.

7) Duyusal sezginin aşkın biçimleri, duyusal veriler, anlığın kategorileri ve usun düşünce biçimleri (kavramlar) arasında hiçbir geçiş ve hiçbir ara derece yoktur.

8) Sonsuzluk, ancak, tanımanın ve bilmenin getirdiği sonsuz bir uğraşının oluşturduğu biçim altında ve "Kesin Buyruk" "l'Imperatif categorique" tarafından belirlenen ahlâk yapısı altında varolabilir.<sup>258</sup>

İşte Kant, sıraladığımız bu önyargılara başvurarak, diyalektik yöntemin yararsızlığını ve boşuna'lığını kanıtlamak isterken, doğrudan doğruya ve kaçınılmaz bir biçimde bir kısır döngüye girmektedir. Çünkü, filozof, daha başlangıçta, olumlu ya da olumsuz olmasına bakmaksızın, diyalektiğin yadsımış olduğu verileri kabul etmektedir. Ayrıca ve üstelik, felsefesinin ilkeleri, yadsımış olduğu bu diyalektiğin aşmak ve kabul edilemez olarak kılmak istediği duragan ayırımların oluşturdukları yargılama alanına yerleşmektedir. Eğer, bu önyargılardan birkaçı, --anlık ile us arasındaki giderilemeyen karşıtlık, duyusal sezginin dışında başka bir sezginin varolmadığının yadsınması ya da tüm deneylerin, anlığın kategorilerinin işe karışmasıyla oluşturulan bir deneye indirgenmesi— bir yana bırakılırsa, Kant'ın karşı-diyalektik olan yapısı yıkılmak zorundadır. Buna karşı, Kant'ın eleştirisinden yararlı olarak arda kalan şudur:

1 -- "Olumsuzlama" diyalektiğinin oluşturduğu durumun güçlenmesi, ve;

2— İster ussal, ister gizemsel olsun, "olumlama" diyalektiğinin kesin olarak reddedilmesidir. İşte, bu nedenle, Kant'ın diyalektikle ilgili olarak getirdiği tartışma —"karşı-savsal" ("antithetique") ve "olumsuz" diyalektiğin — Örneğin, Fichte, Kierkegaard ve Proudhon-kaynağında bulunduğu gibi, aynı zamanda, Hegel'in de bileşimsel ve olumlu diyalektiğinin temelinde bulunmaktadır. İşte, bu nedenle, biz, bu çalışmada Kant'a oldukça geniş bir yer ayırdık ve düşüncelerine ilişkin olarak ayrıntılı bir çözümleme yaptık. Çünkü, Kant Şey'ler ve Olgular Dünyası ile (Fenomenler Dünyası) "Kendinde-Şey'ler Dünyası (Numenler Dünyası)"nı birbirlerinden soyutlayarak, bilim ve ahlâk alanlarını da birbirlerinden kesinlikle ayırtmıştı. Oysa, Hegel, tüm bunları, *diyalektiğin Aşağıya Doğru İnen Devim'i* ile bir bileşim içinde toplayarak, Kantçı saltık ayırmaları aşmıştır. Böylece Varlık'ı, devim halindeki "İde"ye özdeş kılmıştır. Ayrıca, mantıksal olan'ı varlıksal olan'da eritmiştir. Ve ister istemez hegелci dizge, bu kez sonuçta, varlıksal olan'ı ilâhiyatta eriterek Tanrı'ya ulaşmıştır. Bu nedenle Hegel, tüm dizgesiyle, bize, Tin'in, bu dünyada "yabancılaşmasını" sergiledikten sonra, onun ve bu

dünyanın yeniden kurtuluşunu, "Saltık Bilme" yoluyla yeniden Tanrı'ya dönüşünde bulmaktadır. Bu ise, Kant'ın, usa, koyduğu sınırlamaların Hegel tarafından yadsınmasıyla gerçekleştirilmektedir.

Tüm bu olgular ve özellikle, daha önceki sayfalarda Hegel diyalektiğine ilişkin olarak tek tek sıraladığımız özellik ve ilkeleri, düşüncenin tarihsel sürecinde, yeni bir düşünce biçimini bir başka evrim olarak ve diyalektiğe uygun bir biçimde doğuracak ve oluşturacaktır. Bu da, maddeci ve tarihsel diyalektiğin varlığıdır: Marx, bu kez, Hegel diyalektiğinin hemen hemen tüm ilkelerini benimseyerek, yalnız, kalkış ve varış noktalarını değiştirerek, ayrıca, politik felsefede, bireyi, toplumu ve Devlet'i Hegel'den ayrı bir biçimde yorumlayarak, kendine özgü felsefi ve politik dizgesini bir başka evrim olarak belirleyecektir. Hegel, "İde"den kalkıp, açılıp yayılırken, yani Tanrı'yı bir kalkış noktası kabul edip, her bir şeyi onun varlığında ve onun varlığından türetirken, yeniden yeryüzünü O'na döndürmek istemiştir. Böylece, başlangıç ve sonuç aynı nokta, yani Tanrı olarak gözükmiştir. Oysa, buna karşın, marksçı diyalektik, Tanrı'yı bir başlangıç ve sonuç noktası olarak görmemiş ve onun yerine, sonsuzdan gelen ve sonsuza giden ve kendi iç-güçsel özelliğinden ve özelliğinde kendi oluşma nedenini bulan dış nesnel gerçekliği oluşturan madde'yi yerleştirmiştir. Ve, Evren -Doğa- İnsan Varlığı oluşumunun tümünü de, bu maddesel gerçekliğin yayılıp açılmasına ve ayrımlaşmasına dayandırmıştır. İşte, bu felsefeye göre, Tanrı ise, bir tür bu gerçeğin anlaşılması sonucunun getirmiş olduğu yabancılaşma olgusudur. Bu konu, diyalektiğin, tarihsel süreçte bir başka evrim, maddeci ve tarihsel diyalektik olarak ayrıntılı bir biçimde incelenmesini öngörür. Bu nedenle, biz, burada, bu konuda yeni bir kesim başlatmayacağız. Çünkü, çalışmamızı, düşüncenin öznel ve nesnel tarihsel sürecinde evrimleşme biçimi olarak saptadık. Buna karşın, hegelci bilgi kuramını dile getirirken, aynı zamanda marksçı bilgi kuramına da gerekli ve yeterli bir biçimde değindik.

**TABLO: 1. *HEGEL DİYALEKTİK DİZGESİNİN BELİRLENMESİ***

- 1) Saltık'ın İlk İlkesi  $\supseteq$  Bir (Tek) İçinde Çokluk olgusu.
- 2) Hegel dizgesi  $\Rightarrow$  Kategorileri, birbirlerinden çıkarsar.
- 3) Kant dizgesi  $\Rightarrow$  Kategorileri, birbirlerinden çıkarsamaz.
- 4) Hegel dizgesinde  $\Rightarrow$  Her bir TEK kategori  $\supseteq$  Bütün öbür tek kategorileri içerir.
 

Zorunlu & Mantıksal olarak
-------------------------------------
- 5) Kant  $\Rightarrow$  Oniki Kategoriyi  $\Rightarrow$  Oniki açıklanmamış olgu olarak koydu.
- 6) Kant'ın amacı  $\Rightarrow$  İnsan Varlığı'nın anlamlığını çözümlemek yalnızca.
- 7) Hegel'e göre  $\Rightarrow$  Dünya'nın İlk İlkesi  $\supseteq$  Bir içinde Çok.
- 8) Her bir parçanın  $\Rightarrow$  Ötekine dönüşme olgusu (Bir Başka olma.)
- 9) Mantıksal İçerme Olgusu.
- 10) Kategoriler, Dünya'nın ilk İlkesi "Neden"i  $\equiv$  US  $\Rightarrow$  Us'un, ussal bir açıklaması gerekiyor.

- 11) Bir Şey'in mantıksal zorunluluğunu göstermek  $\equiv$  Us'a uygunluğunu göstermek.
- 12) Hegel'in, "Mantık"ta yaptığı iş  $\Rightarrow$  Dünya'nın İlk Neden'inin ve US'unun bir ussal açıklamasını yapmak.
- 13) Hegel Dizgesi'nin yapısı: 1) Mantık  $\Rightarrow$  Evren'in ilk ilkesini açıklamak.  
2) Mantık'tan, edimli evrenin varoluşunun çıkarsanması  
3) Evren'in, ereği olduğu Neden'i göstermek.
- 14) Hegel Dizgesi'nin çözümlemesi:
- Hegeli Diyaletik  $\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ Düşünce'den, maddesel dünyayı çıkarsama.} \\ 2) \text{ Mantık, Sav} \Rightarrow \text{soyut} \Rightarrow \text{somut, karşı-sav Madde.} \\ 3) \text{ Bileşim, İde, kendine döner, "Tin" olur.} \end{array} \right.$
- 15) Hegel'e göre  $\Rightarrow$  Evrenseller somuttur, (Hegel'in önemli buluşu).
- 16) Hegel için  $\Rightarrow$  İLK  $\supseteq$  SON
- 17) Kategorilerin çıkarsanması : (Hegel dizgesinde)
- 1) Öznel bir anlığın işi değildir. Onları, öznel bir anlık gerçekleştiremez.
- 2) Gerçekliğin, nesnel bir sürecidir.
- 3) Neden'in dizgesi.
- 4) Evren'de olan nesnel Us'tur.
- 18) Diyaletik dizgenin ve kategorilerin oluşmasında keyfiyet yok.
- 19) İlerleyiş ve oluşma, zorunlu ve gerekli bir oluşma ve ilerleyiştir.
- 20) Evren'irt oluşmasında, keyfi ve rastgele bir Başlangıç ve Son yok.
- 21) Kategorileri biz değil, onlar kendi kendilerini çıkarsarlar.
- 22) İlk Kategori  $\Rightarrow$  Zorunlu olarak, İlk Olan'dır.
- 23) Usavurma (akıl yürütme) işlemini : 1) Ne yaratabiliriz,  
2) Ne değiştirebiliriz, Ama,  
3) Yalnızca keşfedebiliriz.
- 24) Saltık (Mutlak)  $\Rightarrow$  Hegel dizgesinin bir yapıtı değil, orada olandır.
- 25) Keşfetme Olgusu  $\Rightarrow$  Nesnel Us  $\supseteq$  Öznel Us (Bizim usumuz).
- 26) Özne'de (Biz'de) ve Evren'de bir tek Us vardır  $\equiv$  Bilme ve Varlık'ın özdeşliğinin sonucu.
- 27) Diyaletik Yöntemin İlkesi  $\Rightarrow$  Saltık'ın ilk Kategorisi  
İlke  $\Rightarrow$  Daha evrensel, daha az evrensel'e, cins tür'e öncel'dir.  
Hayvan kavramı  $\supset$  At kavramı  
öncelik  
Cins  $\Leftrightarrow$  Tür
- 28) İlk Kategori  $\Rightarrow$  En Genel olan
- 29) Mantıksal öncel olma  $\Rightarrow$  Soyut ve Genel olma derecesine bakar.
- 30) Tür'den Cins'e gitme  $\Rightarrow$  Bu işlem'de "Ayrıt" kullanma.  
Örnek  $\Rightarrow$  İnsan Us'a sahip bir hayvandır. - Ayrıt'ı, ussal oluşudur.
- 31) Genel Kavram'lara geçme  $\Rightarrow$  Soyutlama işlemi.
- 32) İlk Kategori  $\Rightarrow$  En soyut kategori olmalı ve soyutlama süreci en son sınırına vardırıltılarak elde edilmelidir.
- 33) Evren'de, en yüksek soyutlama  $\Rightarrow$  VARLIK'tır.
- 34) Hegel dizgesinde: VARLIK  $\equiv$  İlk kategori – En yüksek soyutlama.



60) YOKLUK düşüncesi  $\equiv$  Tamamen BOŞ VARLIK düşüncesi.

61) Geçiş düşüncesi  $\Rightarrow$  OLUŞ kategorisi.

62) DÖNÜŞÜM OLGUSU: VARLIK  $\Rightarrow$  YOKLUK'a  
YOKLUK da  $\Rightarrow$  VARLIK'a dönüşür.

63) DİYAETİK  
RİTM ve  
SÜREÇ

← { VARLIK  $\Rightarrow$  YOKLUK  $\Rightarrow$  OLUŞ  
(YOK-  
VARLIK)  
CİNS  $\rightarrow$  AYIRT  $\rightarrow$  TÜR } → HEGEL  
1. kategori 2. kategori 3. kategori  
Olumlayıcı. 1. kategorinin  
Olumlayıcının  
karşıtı.

HEGEL  
DİZGESİ'  
nin İLK  
ÜÇLÜSÜ

64) Karşıtını içirme ve bununla özdeş olma olgusu.

65) OLUŞ  $\equiv$  [(YOK-VARLIK olan bir VARLIK)  $\wedge$  (VARLIK olan bir YOK-VARLIK)]

66) ÇELİŞKİ'nin  $\Rightarrow$  SAV  $\rightarrow$  KARŞI-SAV  $\rightarrow$  BİLEŞİM (OLUMLAMA)

Aşılması (Tez) (Anti-tez) (Sentez)

67) AŞILMA'da, Süreç duramaz.

Çelişki yaratmayan bir kategoriye varmak.

HEGEL'in buluşu  $\Rightarrow$  Aranan AYIRT, her zaman OLUMSUZLAYICI'dır.  
(NEGATION)

OLUMSUZLAMA  $\Rightarrow$  Bir BELİRLEME'dir.

Böylece, Hegel, Spinoza'nın, BELİRLEME  $\Rightarrow$  Bir OLUMSUZLAMA'dırını ters çevirmiştir.

68) OLUMSUZ'u ve KARŞIT'ı ekleyerek, sınırlama ve buradan da belirlemeye gideriz.

Ve, böylece, TÜR'e indirgeriz.

69) ÇELİŞKİ  $\Rightarrow$  BİLEŞİM'de çözülür.

70) KARŞITLAR'ın İLKESİ  $\Rightarrow$  Yeni bir şey değildir.

Yeni olan  $\Rightarrow$  Hegel, bunu, mantıksal bir ilke olarak önerir ve formüllendirir.

Daha önceki düşünürler ve felsefeler bunu içermektedirler: – Elea Okulu.

– Vedantacılar.

– Plotinus.

– Spinoza.

71) BİR  $\supset$  ÇOK içirilme olgusu  $\Rightarrow$  – Birlikçiler.

– Panteist dizgeler.

(Tüm kamutanrıcılık) •

– Gizemciler. (Mistikler)

– Soyut İdealist'ler.

72) BİTİMLİ (Sonlu)  $\equiv$  BİTİMSİZ (Sonsuz) özdeşlik ve içirilmesi.

73) – Eski Felsefeler ÇELİŞKİ'yi çözemediler.

– Hegel, OLUMSUZLAMA yolu ile ÇELİŞKİ'yi çözdü.

– Hegel dizgesindeki yenilik  $\Rightarrow$  Daha önceleri, Felsefe Tarihi'nde belirtileni, mantıksal ilke olarak formüllendirme durumu.

74) ÜÇÜNCÜ KATEGORİ  $\Rightarrow$  OLUŞ

$\Rightarrow$  AYRIM içinde ÖZDEŞLİK  $\equiv$  ÖZDEŞLİK içinde AYRIM.

- 75) DİYALEKTİK YÖNTEM  $\Rightarrow$  ÜÇLÜ'ler dizgesi.  
Ömek: TİN FELSEFESİ  $\Rightarrow$  (SANAT-DİN-FELSEFE)
- 76) DİYALEKTİK YÖNTEM  $\neq$  USAVURMA (çeşidinden ayrı.)-(Raisonnement)  
HEGEL'e göre  $\Rightarrow$  USAVURMA  $\equiv$  Normal Usavurma biçimi.  
(Keyfiyet-Düşünceler önermek-Sonuç almak)  
USAVURMA, BİLGİ'ye götürmez.  
DİYALEKTİK YÖNTEM (Hegel'e göre)  $\neq$  Spinoza'nın matematiksel yöntemi'nden de ayrı -.
- 77) – Her bir şey çıkarsanmalı. } Felsefe ve Normal Usavurma arasındaki ayrım.  
– Felsefe, bir dizge olmalı. }  
– Felsefe, zorunluluk olmalı. }
- 78) DİYALEKTİK DİZGE'de, BAŞLANGIÇ'ı zorunluluk belirlemelidir.
- 79) [ Hegel'e göre  $\equiv$  (Zorunluk & Kesinlik) ]  $\supset$  DİYALEKTİK YÖNTEM.  
Yöntem
- 80) FELSEFE için:  
Hegel  $\Rightarrow$  Usavurma yerine, kesinlikle, kesinlikli Mantıksal Yöntem'i koymayı önerir.  
(Descartes ve Spinoza'nın, kesinlikli Geometri Yöntem'ini koyma önerilerine yanıtı Hegel'in önerisi.)
- 81) HEGEL'e göre:  
"ANLAMA" (Verstand)  $\neq$  "US" (Vernunft)-Birbirlerinden ayrıdır.  
ANLAMA  $\Rightarrow$  Karşıtlar, birbirlerini dışarıda bırakır  
KATEGORİLER  $\Rightarrow$  Dinamik bir yapıdır.  
ANLAMA  $\nsubseteq$  KARŞITLAR'ın ÖZDEŞLİĞİ  
US  $\supset$  KARŞITLAR'ın ÖZDEŞLİĞİ  
US, ANLAMA'nın katı şematizmini kırar.
- 82) DOĞRU  $\Rightarrow$  KARŞITLAR'ın BİLEŞİMİ'nde yatar. –Us'a göre–.  
DOĞRU  $\Rightarrow$  KARŞITLAR'ın yalnızca birinde vardır. –Anlamama'ya göre–.
- 83) ANLAMA  $\Rightarrow$  – Kesinlik arar.  
– Felsefe içinde doğru iş yapar.  
– Ama, buna karşın, DOĞRU'nun bütünü vermez.
- 84) – Hegel'de –"ANLAMA" biçimleri arasında bir hiyerarşi kurma çabası.  
– Felsefe'nin, kendi doğrusunu bulması uğraşısı.
- 85) Hegel'in, "ANLAMA"yı suçlamasının nedeni  $\Rightarrow$  Karşıtlar'ın özdeşliğini içermemesi.
- 86) ANLAMA'nın ikili bir yasası: 1) Özdeş, özdeştir.  $A \equiv A$  (Özdeşlik yasası)  
2) Ayrımlı, ayrımlıdır.  $A \neq \neg A$  (Çelişki Yasası)  
US'un ilkesi: –Ayrımlı olan, aynı zamanda özdeştir.  
A'nın  $\neg A$  olduğudur. (Hem özdeş, hem ayrımlı olma.)
- 87) VARLIK ve YOKLUK diyalektiği  $\Rightarrow$  VARLIK, YOKLUK'tan hem ayrımlı –karşıt) – hem de ona özdeştir.
- 88)  $US \supset \{ [ANLAMA \supset (\text{Özdeşlik \& Ayrımlılık})] \& \text{Karşıtların özdeşliği} \}$
- 89) Hegel, ANLAMA'nın, yalnızca tek yanlılığına karşıdır.  
Buna karşın, Hegel'in dizgesi  $\Rightarrow$  Bir BÜTÜN içinde, ANLAMA'yı da içerir.
- 90)  $US \equiv (\text{SALTİK \& NESNE \& BİZ'den BAĞIMSIZ})$



91) (VARLIK) ÖZNEL US

[ ≠ ]

NESNEL DÜNYA USU ⇒ BİLME

Ayrımlılıkları

içinde özdeş olma

92) DİYALEKTİK terimi'nin anlamı ⇒ (Kurgusal ≡ Kesin)

ve kullanılış biçimi

"speculatif"

93) HEGEL'e göre :

Mantıksal öğretinin üç yanı. 1) Soyut ya da Anlayış yanı.

2) Diyalektik ya da olumsuz yanı.

3) Kurgusal ya da olumlu yanı.

94) "KURGUSAL" ≡ Us ilkesini, karşıtların uzlaşmasını içeren düşünce biçimidir.

95) HEGEL'e göre : – PLATON ve ARİSTOTELES'te, Us'un kurgusal yapısı ve karşıtların özdeşliği örtük bir biçim altında vardır.

– Kurgusallık, önemli bir nitelik ve övgü'dür.

96) ÜÇLÜ'nün ilk terimi ⇒ Görece soyut.

ÜÇLÜ'nün üçüncü terimi ⇒ Görece somut.

97) MANTIK'ın ilk kategorisi VARLIK'tır ⇒ Bütün belirlemelerinden soyutlanmıştır. Bu nedenle en soyut kategoridir.

98) OLMA ⊃ VARLIK ve YOKLUK'un ayrılığını kendi içinde kapsar.

99) VARLIK & YOKLUK : – Tek başlarına ele alındıklarında soyut'turlar.

– Birarada ele alınınca, "Görece somut OLUŞ kategorisi-ni" oluştururlar.

– Oluş, sav durumuna geçmektedir.

100) SON KATEGORİ ⇒ En SOMUT olan'dır.

101) DOLAYSIZ'ın tanımı ⇒ Basit ve ayrılmamış olan'dır.

DOLAYSIZLIK'ın tanımı ⇒ İçinde henüz hiçbir ayrımlılığın belirmediği basit özdeşlik ile aynı şey'dir.

102) DOLAYIM, YOKLUK'a geçince başlar.

103) DİYALEKTİK'in

evrensel ilkesi: 1) SAV (tez) ⇒ Her zaman "dolaysız"dır ya da "dolaysızlık"la belirlenir.

2) KARSI-SAV (anti-tez) ⇒ "dolaylı"dır ya da "dolayım" ile belirlenir.

3) BİLEŞİM (Sentez) ⇒ "Dolayım" yeni bir "dolaysızlık"ta erir.

104) 1) VARLIK ⇒ (Basittir & Kendisiyle özdeştir & Kendi içinde henüz bir ayrımlılığın başlaması yoktur)

2) DOLAYIM ≡ (Ayrımlılık & AYRIŞMA & BÖLÜNME)

3) OLUŞ ≡ Ayrımlılıklar, gene bir ÖZDEŞLİK'te erir.

BİR ÜÇLÜNÜN BİLEŞİMİ (Sentez) ⇒ SAV (Tez) & KARŞI-SAV (Anti-tez) ayrımlılıklarını hem ortadan kaldırır, hem korur ve içinde barındırır.

Bu, bir İKLİ ETKİNLİK'tir: – Yoketme.

– Koruma.

– Aşma.

} "Aufheben".

AŞMA ("AUFHEBEN") ≡ [Hem (Yoketme & Koruma)]

105) Yeni Kategori  $\supseteq$  Bir ayrımlılıklar özdeşliği.

OLUŞ  $\supseteq$  [(VARLIK & YOKLUK)  $\supset$  BİRLİK]

106) Özümleme içinde erime  $\Rightarrow$  (Karşıtların Birliği)

107) DİYALEKTİK İLERLEME  $\Rightarrow$  Hiçbir şey'in kaybolmaması  $\equiv$  Herbir şey'in  
özümlemesi

108) SON KATEGORİ  $\Rightarrow$  Her zaman SOMUT'tur.

A)  $\left[ \begin{array}{l} \text{Yukarı Kategoriler} \supset \text{Aşağı Kategoriler} \\ \text{(Daha somut)} \quad \quad \quad \text{(Daha az somut)} \end{array} \right\} \text{ Belirtik Biçim}$

B)  $\left[ \begin{array}{l} \text{Aşağı Kategoriler} \supset \text{Yukarı Kategoriler} \\ \text{(Daha az somut)} \quad \quad \quad \text{(Daha somut)} \end{array} \right\} \text{ Örtük Biçim}$

109) OLUŞ  $\supset$  VARLIK } OLUŞ'un, VARLIK'tan çıkarsanması.  
VARLIK  $\supset$  OLUŞ }  $\rightarrow$  (Örtük Biçim)

110) VARLIK  $\Rightarrow$  YOKLUK  $\Rightarrow$  OLUŞ  
(Örtük) (Belirtik)  
Biçim Biçim

111) ÜÇLÜ  $\Rightarrow$  Birinci Terim  $\rightarrow$  "Kendinde" (an sich) (örtük) (Sav) tez (Dolaysız)  
VARLIK.  
İkinci Terim  $\rightarrow$  YOKLUK.  
Üçüncü Terim  $\rightarrow$  "Kendinde ve kendi için" (für sich)  
(BELİRTİK) (BİLEŞİM) Sentez (Dolayım do-  
OLUŞ. laysızlıkta erir)

112) VARLIK  $\Rightarrow$  Sadece, örtük olarak OLUŞ değil.

VARLIK  $\Rightarrow$  Örtük olarak daha sonraki bütün kategorilerdir.

113) VARLIK  $\equiv$  KAVRAM ("Notion")  $\Rightarrow$  Kategorilerden en son olanın adı.  
(Örtük)  
olarak

SON KATEGORİ  $\Rightarrow$  Bize, DOĞRU'nun tümünü verir.

114) OLUŞ  $\Rightarrow$  DOĞRU'ya doğru adım.

$\equiv$  VARLIK'ın yaklaşık doğrusu.

OLUŞ  $\Rightarrow$  VARLIK'ın bağımlı olduğu bir koşuldur.

OLUŞ  $\Rightarrow$  VARLIK'a önceldir.

OLUŞ  $\Rightarrow$  VARLIK'ın önkoşulu ve temelidir.

SONUÇ  $\Rightarrow$  OLUŞ olmadan VARLIK da olamaz.

SONUÇ  $\Rightarrow$  MANTIK ve DİYALEKTİK'e VARLIK'la başlama.

SONUÇ  $\Rightarrow$  OLUŞ, Mantıksal çıkarsamanın BAŞLANGIÇ'ı ve TEMEL'idir.  
Yani, mantıksal olarak İLK'tir.

115) SON, aynı zamanda İLK, yani BAŞLANGIÇ olur.  $\equiv$  SON'un yeniden  
İLK olması  $\Rightarrow$  DÜNGÜSEL (EVRİMSEL) DİYALEKTİK.

SON KATEGORİ  $\Rightarrow$  SALTİK İDEA  $\equiv$  SALTİK İLK  $\equiv$  (VARLIK'ın & BAŞKA  
BİR KATEGORİNİN  
İLK TEMELİ)

116) VARLIK  $\supset$  [ OLUŞ & SALTİK İDEA (SON KATEGORİ) & (BÜTÜN KATEGORİLER) ]

VARLIK  $\Rightarrow$  OLUŞ'u öngerektirir.

OLUŞ  $\Rightarrow$  Bir sonraki BİLEŞİM'i öngerektirir  $\Rightarrow$  SALTİK (MUTLAK) İDEA'ya dek gider.

117) Aristoteles ve Hegel felsefeleri arasındaki benzerlik ve uygunluk:

Aristoteles: – SON'un yeniden İLK olması.

– BİÇİM  $\equiv$  TANIMLAMA, ÖZGÜLLEŞTİRME, BELİRLEME.

– İLK HALKA  $\Rightarrow$  BİÇİMSİZ MADDE } Bu felsefe, Hegel'e

– SON HALKA  $\Rightarrow$  MADDESİZ BİÇİM } göre kurgusal'dır.

ARİSTOTELES  $\Rightarrow$  VARLIK  $\rightarrow$  I.VARLIK:  $\rightarrow$  Biçimsiz (YOK-

Uygunluk  $\left\{ \begin{array}{l} \text{zinciri} \quad \text{En aşağı} \quad \text{Madde} \quad \text{VARLIK} \\ \text{HEGEL} \Rightarrow \text{VARLIK} \rightarrow \text{I.VARLIK:} \rightarrow \text{Katıksız} \quad \text{(YOK-VARLIK)} \\ \text{zinciri} \quad \text{En aşağı} \quad \text{VARLIK} \quad \text{(HİÇLİK)} \\ \text{terim} \end{array} \right.$

Aristoteles (SALTİK BİÇİM)  $\equiv$  (SALTİK SOMUTLUK) Hegel

SONUÇ  $\Rightarrow$  Aristoteles'teki zincirleme Hegel'dekine karşılık olur.

Bu, Aristoteles'in Hegel'e etkisidir.

118) VARLIK kategorisinin temeli  $\equiv$  SALTİK(MUTLAK) İDEA'dır.

VARLIK  $\Rightarrow$  SALTİK İDEA'dan çıkarsanır.

VARLIK  $\rightarrow$  SON kategori olan SALTİK İDEA'da içerilmiştir.

(BELİRTİK BİÇİM).

SALTİK İDEA, SON kategori  $\rightarrow$  VARLIK'ta, İLK kategoride içerilmiştir.

(ÖRTÜK BİÇİM).

119) OLUŞ  $\Rightarrow$  VARLIK'ın bir türüdür.

Yalnızca, çözümleme (analiz) yoluyla çıkarsanır.

120) Kategorilerin çıkarsanması için her iki uçtan da başlanabilir } VARLIK  
HEGEL, VARLIK ile başladı. } &  
SALTİK İDEA

121) HEGEL'in kategoriler zinciri bir çıkarsama olarak ele alınmalıdır:

– VARLIK  $\rightarrow$  YOKLUK  $\rightarrow$  OLUŞ (VARLIK) Kategoriler SALTİK İDEA.

– CİNS  $\rightarrow$  AŞAMA  $\rightarrow$  TÜR (CİNS) Kategoriler SALTİK İDEA.

122) HEGEL'in çözümü:

Hegel'in  $\left[ \begin{array}{c} \text{BAŞLAMA} \\ \text{\&} \\ \text{BİTİRME} \end{array} \right]$  YÖNTEM'i  $\Rightarrow$  VARLIK'tan  $\rightarrow$  SALTİK İDEA'ya

VARLIK  $\Rightarrow$  TEMELİ  $\rightarrow$  SALTİK İDEA

ÖZDEŞLİK. Her iki dizi de gerekli.

SALTİK İDEA  $\Rightarrow$  TEMELİ  $\rightarrow$  VARLIK

123) ÇIKARSAMA'nın ereği  $\Rightarrow$  ÖRTÜK olanı  $\rightarrow$  BELİRTİK YAPMAK'tır.

BELİRTİK  $\equiv$  AÇIK, ORTADA olan.

124) DÜNYA'nın (Evren-Doğa-İnsan Varlığı Bileşimi) } ⇒ US'(AKIL)tur.

oluştugu İLK NEDEN

125) US ⇒ Kategorilerin oluşturduğu dizge'dir.

126) NEDEN'in nedeni (Us'un nedeni) ⇒ Yine Us'tur ⇒ Yani, Kendisidir.

127) HEGEL'ci ÇIKARSAMA'nın İKİ TEMELİ:

öngerektirir

I) (SONUÇ, SON, SALTİK İDEA) ⇒ (ÖNCÜL, BAŞLANGIÇ, VARLIK)

öngerektirir

II) (BAŞLANGIÇ, VARLIK, ÖNCÜL) ⇒ (SONUÇ, SON, SALTİK İDEA)

128) HEGEL'in YÖNTEM'i doğrudur } Usavurma (akıl yürütme), ancak ÖRTÜK'  
ten → Belirtik'e geçebilir.

129) ARİSTOTELES ⇒ GİZİL & EDİMLİ

HEGEL ⇒ ÖRTÜK & BELİRTİK

130) HEGEL DİZGESİ'nin YAPISI ⇒ ÜÇLÜLER & KAVRAMLAR KÜMESİ.

Dizgenin ⇒ MANTIK → KATIKSIZ → KATEGORİLER → DÜNYANIN

I. Kısmı US DİZGESİ İLK NEDENİ

Dizgenin 2. Kısmı → EDİMLİ DÜNYA (DOĞA & TİN (RUH))

DOĞA ⇒ [(Mekân & Zaman) & (Organik olmayan) & (Bitkiler & Hayvanlar)]

MADDE

TİN ⇒ İnsan Varlığının tını ≡ Edimli olarak varolan DÜNYA'nın bir PARÇASI.

SONUÇ:

HEGEL DİZGESİ ⇒  $\left\{ \begin{array}{l} \text{MANTIK} \rightarrow \text{SAV (tez)} \\ \text{DOĞA} \rightarrow \text{KARŞI-SAV (Anti-tez)} \\ \text{TİN} \rightarrow \text{BİLEŞİM (Sentez)} \end{array} \right.$

131) Kategoriler dizgesi ≡ Kendinde İDEA

DOĞA ≡ Başkalığı içinde İDEA

TİN ≡ Bu BAŞKALIK'tan kendine dönen İDEA

132) MANTIKSAL İDEA'nın ⇒ VARLIK ve YOK-VARLIK arasındaki bağlantı gibi  
DOĞA ile bağlantısı (AYNI ve DİYALEKTİK)'tir.

133) A. İDEA'nın TANIMI } - 1) Bütün kategoriler dizgesi için toplu ve tek bir  
İki ayrı tanım gibi görünen özdeş tanım } - 2) Mantık'ın son kategorisinin ya da en azından son kategoriler küresinin adı olarak kullanılır.

B. DOĞA'nın TANIMI ⇒ - Kendi dışına çıkmış, kendine yabancılaşmış İDEA'nın yapısıdır.

C. TİN'in TANIMI ⇒ - Bu başkalıktan ve kendine yabancılaşmaktan sıyrılıp yine kendine dönen İDEA'dır.

SONUÇ ⇒ US ⊃ (MANTIKSAL İDEA & DOĞA & TİN) diyalektik bağlantısı.

134) MANTIKSAL İDEA'nın ⇒ TİN ⇒ TEMELİ ⇒ SALTİK TİN (MUTLAK RUH)  
TEMELİ

135) SALTİK ⇒ (Kategoriler dizgesi) ≡ (Saltık İnsan Tini'nin son aşaması)  
Özdeşlik

136) SALTİK TİN ⇒ (SANAT & DİN & FELSEFE)

137) DÜNYA'nın  $\Rightarrow$  SALTİK  $\equiv$  TEMEL  $\rightarrow$  BÜTÜN'ün  $\Rightarrow$   $\left\{ \begin{array}{l} \text{ÖZNEL TİN} \\ \text{NESNEL TİN} \\ \text{DOĞA} \\ \text{MANTIKSAL İDEA} \end{array} \right.$

SON TİN TEMELİ  $\supset$

FELSEFE  $\left\{ \begin{array}{l} - \text{Sanat Felsefesi} \\ - \text{Din Felsefesi.} \\ - \text{Felsefe} \end{array} \right.$

138) SALTİK İDEA  $\Rightarrow$  TİN KATEGORİSİ  
 $\supset$  TİN'in DÜŞÜNCESİ  
 SALTİK TİN  $\equiv$  TANRI'nın TİN'i  
 – Herbir insan varlığında tanrısallık gizilgücü (potansiyel) vardır  $\Rightarrow$  Kamutanrıcı (Panteist) anlayış.

139) (NEDEN KATEGORİSİ)  $\equiv$  (SOYUT DÜŞÜNCE - KAVRAM)

140) (SALTİK TİN)  $\supseteq$  (TANRI'nın TİN'i)  $\supseteq$  (İNSAN'ın TİN'i)  
 $\supseteq$   $\supseteq$   $\supseteq$   
 $\equiv$   $\equiv$   $\equiv$   
 (SALTİK US)  $\supseteq$  (TANRI'nın US'u)  $\supseteq$  (İNSAN'ın US'u)

**TABLO II. SALTİK İDE – DİYALEKTİK YÖNTEM**

- 1) – TİN için kendi GERÇEKLİĞİ  $\equiv$  NESNEL DÜNYA  
 – TİN, İDE'yi SALTİK GERÇEKLİĞİ olarak kabul eder.  
 – İDE  $\supset$  (BİLGİ  $\equiv$  EYLEM)  
 – SALTİK İDE  $\supset \left[ \begin{array}{l} \text{(KURAMSAL İDE) \& (UYGULAMALI İDE)} \\ \downarrow \quad \nearrow \\ \text{(Teorik İde) \quad (Pratik İde)} \end{array} \right]$   
 İDE'yi, hem kapsama hem kapsamama  
 – SALTİK İDE  $\equiv$  USSAL KAVRAM  $\equiv$  VARLIK  
 (KAVRAM)  $\supseteq$  (TİN)  $\supseteq$  (Kişilikle donatılmış)  $\supseteq$  (NESNEL PRATİK)  
 bulunan öznel özgür KAVRAM (uygulamalı) KAVRAM
- 2) FELSEFE'nin tek nesnesi ve içeriği :  
 (SALTİK)  $\equiv$  (VARLIK)  $\equiv$  (ÖLMEZ YAŞAM)  $\equiv$  (KENDİNİ BİLEN GERÇEKLİK)  
 İDE BÜTÜNSSEL GERÇEKLİK
- 3) -- MANTIKSAL  $\Rightarrow$  Bütün tikel kipleri aşan ve kaplayan genel bir kip.  
 – MANTIKSAL  $\Rightarrow$  İDE'nin ARI ÖZÜ'nde bulunur.
- 4) MANTIKSAL BİLİM'in KONUSU  $\Rightarrow$  — İDE'nin BELİRLENİMİ &  
 — Bu BELİRLENİM'in bütün süreci.

**5) DİYALEKTİK VE DİYALEKTİK YÖNTEM'in TANIMLARI ve NİTELİKLERİ:**

**1. İde'nin belirlenimi.**

2. Bu belirlenimin bütün süreci.
3. Bilgi'nin tarzı ve kipi.
4. Yöntem olmak bakımından tarzın VARLIK'a ilişkisi.
5. Tüm NESNELİK'in TİN'i.
6. Sadece dışsal olan bir biçim.
7. Genel anlamdaki mantıksal öge.
8. İçeriğin biçiminin tümel ögesi.
9. Biçim'in, saltık temel ve en son GERÇEK olabilmesi için, kendisini tanıyan ve konu alan KAVRAM olarak bu biçimden çıkması.
10. KAVRAM'ın KENDİSİ'nin DEVİM'i.
11. TÜMEL KİP.
12. SONSUZ OLAN KUVVET.
13. Kendi kendisini belirleyen ve gerçekleştiren DEVİM.
14. KAVRAM'ın BÜTÜN olarak oluşturduğu DEVİM'in, SALTİK TÜMELLİK olarak etkinliği.
15. TİN (RUH) ve TÖZ.
16. Bir NESNE'nin, ŞEY'in ve OLGU'nun kendi GERÇEKLİK'i içinde yakalanabilmesi ve BİLİNEBİLMESİ için gerekli koşul.
17. Her tikel olgunun kendine özgü yöntemi.
18. Her tikel olgunun tümelliğinin de daha GERÇEK ANLAMI.
19. BİLGİ'nin, kendini öznel olarak bilen KAVRAM'ın KİPİ.
20. Aynı zamanda ŞEY'lerin nesnel kipi.
21. En Yüksek KUVVET.
22. US'un, her bir şey'de kendisini bulmasına yarıyan İÇTEPİ.
23. YÖNTEM'in belirlenimleri, KAVRAM'ın KENDİSİ'nin belirlenimleridir.
24. YÖNTEM, KAVRAM durumundaki KAVRAM'dan ayrımlıdır. Bu durumda, onun TİKEL karakteri (özelliği) vardır.
25. Bilmemizi ele alan KAVRAM'ın, bizim bilmemizin çerçevesi içine düşmesi nedeniyle doğan BİLME'nin KENDİSİ.
26. KAVRAM'ın, NESNE olarak ve ayrıca KENDİ ÖZÜNÜ, ÖZ ve ETKİNLİK olarak ortaya koyması.
27. Ve bu ETKİNLİK'ten AYRIMLANMIŞ, ama KENDİ ÖZ'ü durumunda bulunan ARAÇ ve ARACI'sıdır.
28. ÖZNE'nin, NESNE ile BİRLEŞMESİ (yöntem aracılığı ile). (BİLİMSEL BİLGİ'de YÖNTEM).
29. Orta Terim olan KAVRAM'ın kendinde ve kendi için belirlenimi. (GERÇEK BİLGİ'de YÖNTEM).
30. YARATICI ve KURGUSAL DÜŞÜNCE'nin DEVİMİ.
31. İÇERİK'in, VARLIK'ın ve KAVRAM'ın ÖZÜ olduğunun gösterilmesi.
32. VARLIK'ın tanımının elde edilmesi.
33. VARLIK'ın türetilmesi.
34. VARLIK'ın çözümlenmesi.
35. VARLIK'ın, DÜŞÜNCE'den bağımsız kendine özgü bir temelinin bulunmadığının kanıtlanması.
36. Bilgi'nin gelişmesinin amacının, KAVRAM'ın GERÇEKLEŞMESİ olduğunun gösterilmesi.
37. Türetim, basit bir BAŞLAMA'dan ayrıdır.
38. VARLIK'ı tanımlama ve tanıtlama gereğinin derin anlamı.

39. Yalın olarak VARLIK belirlenimlerinin ortaya konması.
40. İÇERİĞİN saptanması.
41. Belirlenmiş içeriğin kendisiyle işe başlamak.
42. İleriye doğru bir DEVİM.
43. BAŞLANGIÇ, Yöntem için, BASİT ve TÜMEL olan'dır. Bu nedenle, YETERLİ'dir.
44. TÜMELLİK, arı, basit KAVRAM'dır.
45. TÜMELLİK'in böyle olmasının bilinci olarak YÖNTEM.
46. YÖNTEM, NESNEL İÇKİN BİÇİM'dir.
47. YÖNTEM, biçimsel bir şey haline gelir.
48. YÖNTEM'in, kendi içerisinde YETERLİLİK'i taşıması gerekir.
49. GERÇEKLIK ve DÜŞÜNCE'de basit ve soyut olan hiçbir şey yoktur.
50. YADSIMA ile donatılmış olarak konulma.
51. TÜMEL'in DOLAYSIZLIĞI.
52. TÜMEL'in İLERLEYİŞİ'nin TANIMI.
53. TÜMEL, İLERLEYİŞ'in sonunda TÜMEL olur.
54. BAŞLAYAN'ın DOLAYSIZ olduğunu göstermek.
55. Canlı'nın tohumu ve öznel amaç bir çeşit başlangıçtır. YAŞAM'ın KENDİSİ.
56. Canlı'nın tohumu ve öznel amaç birer içtepdir.
57. Tinsel olmayan canlı olmayan'dır.
- 58, NEDEN, en yüksek AŞAMA'dır.
59. BELİRLENMİŞ VARLIK'ların VAROLUŞ'a sahip olmaları.
60. AYIRILMAŞMA OLGUSU.
61. ÇELİŞKİLER OLGUSU.
62. ÇELİŞKİLER'in BİRLİĞİ.
63. AYIRILMAŞMA, İLERLEYİŞ'in ilk AŞAMA'sı.
64. ANLIK'ın BİLGİSİ.
65. SOYUTLAMA İŞLEMİ.
66. SALTİK YÖNTEM, TÜMEL'in belirlenimini kendinde buluyor.
67. BELİRLENMİŞ ÖGE'yi, gene kendi NESNE'sinden alır.
68. DİYALEKTİK ⇒ SALTİK ⇒ 

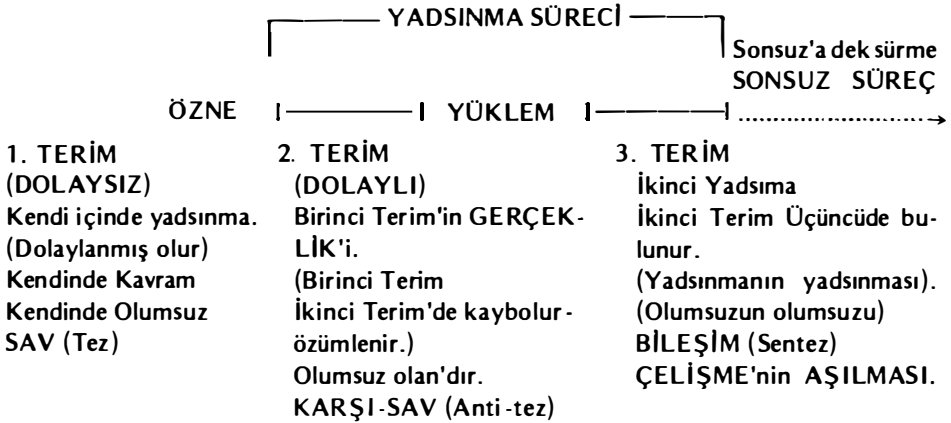
YÖNTEM	BİLGİ'nin	[	ÇÖZÜMLEMESEL & BİLEŞİMSEL	]
	Yöntemi		(analitik)	(sentetik)
69. DİYALEKTİK YÖNTEM: SOMUT BÜTÜNLÜK'ün, BAŞLANGIÇ'ı oluşturduğunu göstermesi ve İLERLEYİŞ'in ve GELECEK'in BAŞLANGIÇ'ı kapsadığını göstermesidir.
70. SALTİK YÖNTEM : NESNE'nin İÇKİN ilkesi ve TİN'idir.
71. DİYALEKTİK YÖNTEM: KAVRAM'ın SALTİK NESNELİĞİNİN ortaya çıkarılmasıdır.
72. YÖNTEM: TÜMEL'in, bir BAŞKA olarak kendini göstermesidir.
73. SONLU BİLGİ, BİLEŞİM ve KAVRAM'ın ilişkisidir.
74. Evren-Doğa-İnsan Varlığı bileşimini çözümlemek, anlamak, yargılamak ve değiştirmektir.
75. DİYALEKTİK, genellikle, OLUMSUZLAMALAR sonucu OLUMLAYICI bir yapıdır.
76. YÖNTEM, bize, herhangi bir nesne konusunda, belli bir belirlenimin, o nesne'ye özgü olduğunu göstermeye yardım eder.

77. YÖNTEM, Nesne'nin Düşünce içindeki durumunu çözümler.  
 78. YÖNTEM, Nesne'nin ve Bilgi'nin, kendilerini karşılıklı ilinti içinde diyalektik olarak belirlemelerini sağlar.  
 79. DİYALEKTİK, karşılıklı bir İLİŞKİ ve ÇELİŞME'dir.  
 80. Duragan olarak görülen tüm karşıtlıklar, gerçekte devingen'dirler. DİYALEKTİK, bu durumu ortaya koyar.  
 81. TÜMEL bir TİKEL olarak konulur.  
 82. Bir TÜMEL'in TİKEL olarak, kendi içinde bir BAŞKA'yı taşıması: İLK TERİM'in BAŞKASI olmasıdır.  
 83. İLK TERİM'i SAKLAMA ve KORUMA'dır.  
 84. DİYALEKTİK, USSAL BİLGİ'de en önemli yapıdır.  
 Örnek: MANTIK'ın tümü.

**TABLO III. DİYALEKTİK YÖNTEM'i oluşturan terimlerin gösterilmesi ve şemaları.**

ÜÇLÜLERİN DURUMLARI: Soyut Biçim'in bir üçlük olması. Yöntem'in Biçimi'nin bir üçlük oluşu ve Us'un Genel Biçimi.

1) DURUM I.



2) DURUM II.

NEDEN  $\equiv$  İLK NEDEN  $\supset$  BAŞLANGIÇ

3) İKİNCİ TERİM  $\equiv$  İKİNCİ BELİRLENİM

Özellikleri:

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| 1. Olumsuz.                    | 9. Bir BAŞKA ve Bir İLİŞKİ.                |
| 2. Dolaylanmış belirlenim.     | 10. KENDİNDE BAŞKA'dır.                    |
| 3. Dolaylandırıcıdır.          | 11. Bir BAŞKA'nın BAŞKASI'dır.             |
| 4. Basit belirlenim.           | 12. KENDİ BAŞKASI'nı içerir.               |
| 5. Bir ilişki ya da bağıntı.   | 13. ÇELİŞME'dir.                           |
| 6. Olumsuz olan.               | 14. Kendiliğinden konulmuş DİYALEKTİK'tir. |
| 7. Olumlunun olumsuzu.         | 15. BELİRLENMİŞ olan.                      |
| 8. Olumluyu içinde bulundurur. | 16. AYRIMLILIK ya da İLİŞKİ'dir.           |



- 4) Birinci Terim'in DİYALEKTİK AN'ı ⇒ AYRIMLILIK  
İkinci Terim'in DİYALEKTİK AN'ı ⇒ BİRLİK
- 5) ÇELİŞME DÜŞÜNCEŚİ ⇒ KAVRAM'ın ÖZSEL ANI'dır.
- 6) YADSINMA OLGUSU'nun özellikleri:
1. KAVRAM'ın devimi içinde dönüm noktasını oluşturur.
  2. Kendi ile OLUMSUZ ilişkinin basit noktasıdır.
  3. Her etkinliğin, canlı ve tinsel – her kendiliğinden – devimin içsel kaynağıdır.
  4. DİYALEKTİK TİN'dir.
  5. KAVRAM ile GERÇEKLİK arasındaki KARŞITLIK'ın AŞILMASI.
  6. DOĞRU demek olan BİRLİK.
  7. ÇELİŞME'nin AŞILMASI.
  8. En İÇSEL, en NESNEL AN.
  9. KENDİ BAŞKASI'na geçme olgusu.
  10. Kendi içerisinde tüm GERÇEKLİK'i taşıyan ve bunun sayesinde tek GERÇEKLİK olan DİYALEKTİK TİN'dir.
- 7) Birinci ÖNCÜL ⇒ TÜMELLİK ve ORTAKLAŞMA ANI.  
İkinci ÖNCÜL ⇒ – BİREYSELLİK olarak tanımlanır.  
– OLUMSUZ olan, DOLAYLANDIRICI olarak ortaya çıkar.
- 8) DİYALEKTİK SÜREÇ'teki OLGU ⇒ BİLGİ'nin SÜRECİ'nin KENDİNE dönmesi.
- 9) Birinci OLUMSUZ olan ≡ DOLAYLANDIRICI  
İkinci OLUMSUZ olan ⊃ (Kendisi & Yadsınması olduğu DOLAYSIZI)
- 10) BAŞKASI'nın  
BAŞKASI } ⇒ hemen = (OLUMLU & ÖZDEŞ & TÜMEL)  
OLUMSUZUN } DOLAYSIZCA  
OLUMSUZU }
- 11) 1. SOYUT BİÇİM'in bir ÜÇLÜK olması.  
2. YÖNTEM'in BİÇİMLİ'nin bir ÜÇLÜK oluşu.  
3. US'un GENEL BİÇİMİ ⇒ ÜÇLÜ olan TASIM.
- 12) OLUMSUZLUK'un rolü: Üçüncü Terim ≡ BELİRLENİM'i verir.
- 13) SOYUT BİÇİM'in ÜÇLÜK yerine DÖRTLÜK olması özelliği:

DURUM III.

1. TERİM I	12. TERİM I	13. TERİM	Sonsuz Süreç
İLK DOLAYSIZ ilk ya da Biçimsel OLUMSUZ	DOLAYLANMIŞ SALTIK ya da İkinci OLUMSUZ.	İKİNCİ DOLAYSIZ KAVRAM SONUÇ GERÇEK.	
2. Sıra. (İkili bir TERİM)SAV (Tez)	3. Sıra. (İkili bir TERİM) OLUMSUZU AYRIMLI KILMAK (İkili bir TERİM) KARŞI-SAV (Anti-tez)	4. Sıra. (İlk AN ve İkinci AN'ın DOLAYSIZ ile DOLAYLANMIŞ'ın BİRLİĞİ' dir.) BİLEŞİM (Sentez) Sonuç: Üçüncü Terim Dördüncü Terim de sayılabilir.	

14) Üçüncü ya da (Dördüncü) Terim'in özellikleri:

- |  |  |
|--|--|
| 1. İkinci Dolaysızdır.                   | 9. KAVRAM'ın KENDİSİ, KENDİ İÇİN Konulmuştur.    |
| 2. KAVRAM                                | 10. SONUÇ'un BAŞLANGIÇ'a dönüşümü.               |
| 3. SONUÇ                                 | 11. Kendine dönme ve yeniden DOLAYSIZLIK BİÇİMİ. |
| 4. BAŞLANGIÇ' (Yeni bir Evrim'in)        | 12. BİREYSEL olan.                               |
| 5. GERÇEKLİK.                            | 13. SOMUT olan.                                  |
| 6. BİLEŞİM.                              | 14. ÖZNE olan.                                   |
| 7. İlk iki AN'ın eritilip özümlemesidir. | 15. NESNEL halde ortaya çıkış.                   |
| 8. BİRLİK.                               |  |

- 15) BAŞLANGIÇ ⇒ TÜMEL olan → KENDİNDE NEDEN  
SONUÇ ⇒ 1. BİREYSEL olan.  
2. SOMUT olan.  
3. ÖZNE olan. → Kendi için gene O.  
4. Nesnel halde oluş.

- 16) TÜMEL ⇒ ÖZNE içinde konulmuş haldedir.  
BAŞLANGIÇ ⇒ SONUÇ içinde konulmuş haldedir.

- 17) 1. SONUÇ'un ⇒ BAŞLANGIÇ'a dönüşümü ⇒ Evrimleşmeyi verir.  
2. Türeme ve tanıtlama olgusu ⇒ Evrimleşme.  
3. İçerik, yalnızca verilmişlikten kurtulur ⇒ NESNE ve nesnel durumuna geçiş.  
4. Türemiş İçerik Yöntem'e aittir.  
5. Bilgi'nin içeriğinin DİYALEKTİK'teki yeri, rolü ve oluşması.  
6. YÖNTEM, "Biçimsel Tin" olarak ortaya çıkar.  
7. NESNE'nin açığa çıkarak belirlenmişlik kazanması.

- 18) SONUÇ ⇒ YÖNTEM'in dizge halinde genişlemesi ⇒ TİN'in & NESNE'nin belirlenmişlik kazanmasını ortaya çıkarması.

- 19) BAŞLANGIÇ ≡ YENİ BAŞLANGIÇ ≡ İLK SONUÇ  
Özellikleri:

1. Bir DOLAYSIZ değildir. – Oysa, ilk başlangıç bir DOLAYSIZ'dı.
2. Dolaylanmış ve türemiştir.
3. Sonucun belirlenimi karşısında belirlenmiş haldedir.
4. Belirlenimin, sadece biçimsel kalmış olan YÖNTEM'i terketmesi.
5. Tümüyle koşullanmış haldedir.

- 20) SONSUZ İLERLEME'nin ortaya çıkışı ⇒ Kavramsal olmayan düşünmeye özgüdür.

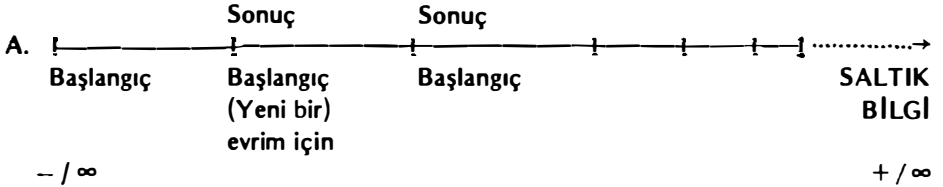
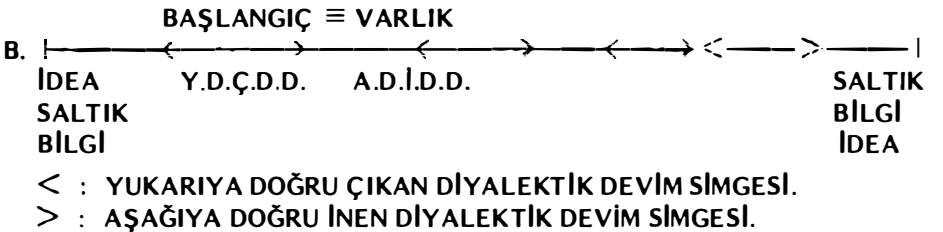
- 21) SONSUZ İLERLEME'nin iki tür DEVİM'i:

- I. sonsuzca GERİYE GİDEN bir İLERLEME ⇒ TÜMDENGELİM ⇒ AŞAĞIYA DOĞRU İNEN DİYALEKTİK DEVİM (Dialectique descendante)
- II. sonsuzca İLERİYE GİDEN bir İLERLEME ⇒ TÜMEVARIM ⇒ YUKARIYA DOĞRU ÇIKAN DİYALEKTİK DEVİM (dialectique ascendante)

- 22) SALTİK YÖNTEM ≡ DİYALEKTİK YÖNTEM ⇒ Biz'i, bu, SONSUZ'a götürmez.

Bu nedenle:

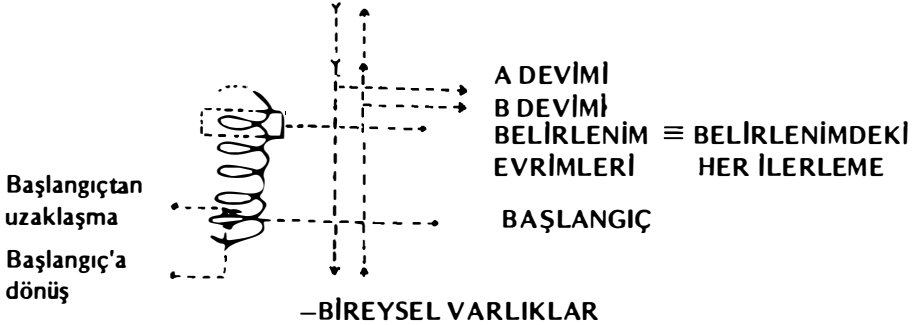
DİYALEKTİK DİZGE ⇒ VARLIK, ÖZ, TÜMELLİK gibi BAŞLANGIÇ'lar ile başlamalıdır. Bu, HEGEL dizgesinin tutarlı yanıdır.

- 23) MANTIKSAL BAŞLANGIÇLAR ⇒ (VARLIK & ÖZ & TÜMELLİK)  
 Bunların tek içeriği olan "BELİRLENİMSİZLİK'in KENDİSİ" onların "BELİR-  
 LENMİŞLİK"ini oluşturur.(Dizgenin mantıksal tutarlılığı)
- 24) İLERLEME-SUREÇ DURUMU:  
DURUM IV.  
SUREÇ'in, BAŞLANGIÇ ve SONUÇ olarak sonsuza dek İLERİYE ve GERİYE  
 gidişinin şeması.
- A. 
- B. 
- 25) SALTİK YÖNTEM ⇒ TİN'i ve İÇERİĞİ KAVRAM'dır.  
 Bizi, SONSUZ'a götürmez.
- 26) Bu BAŞLANGIÇ'lar, kendi kendileri için alınır ⇒ Bu, onların, dolaysız karakteridir.
- 27) TÜREMİŞ olmak GEREKSİNİMİ bir EVRENSEL ZORUNLULUK'tur.
- 28) SONUÇ ⇒ AŞILMIŞ KARAKTER ⇒ BAŞLANGIÇ
- 29) YÖNTEM'in İŞLERLİĞİNİN İLKESİ ⇒ YENİDEN KURMA (BAŞLAMA)
- 30) YÖNTEM'e "karşı duracak içerik" yoktur.
- 31) BİLGİ ⇒ İçerikten içeriğe ilerler ⇒ Belirlenimlerin zenginleşmesi ve somutlaşması.
- 32) İLERLEYİŞ ⇒ Bir BAŞKA'dan → Bir BAŞKA'ya ulaşma  
 Geçiş  
 ↓  
 Basit bir "akış" değil.  
 Zenginleşme'dir.
- İLERLEYİŞ'in TEMELİ ⇒ TÜMEL'dir.
- 33) DİYALEKTİK İLERLEYİŞ ⇒ ZENGİNLEŞME & GENLEŞME (Açılma).  
 DAHA AZ BASİT OLAN'dan DAHA ÇOK BASİT olmayan'a ulaşmak.  
 Yani, Daha az,az basit'e ulaşmak.  
 DAHA AZ FAKİR OLAN'dan DAHA AZ,AZ FAKİR'e ulaşmak.  
 DAHA AZ BİR YEĞİNLİK'ten DAHA YÜKSEK BİR YEĞİNLİK'e ulaşmak
- 34) ZENGİNLEŞME SÜRECİ KAVRAM'ın zorunluluğu içinde yürür.

- 35) EN ZENGİN TERİM  $\equiv$  EN SOMUT, EN ÖZNEL ve EN BİREYSEL olan'dır.  
 EN ZENGİN TERİM  $\equiv$  "ARİ KİŞİLİK"tir.  
 EN YÜKSEK ÖZGÜRLÜK  $\equiv$  İLK DOLAYSIZLIK  $\equiv$  TÜMELLİK  $\equiv$  BASİT-  
 LİK  $\equiv$  İDEA  $\equiv$  TANRI
- 36) BELİRLENİMDEKİ HER İLERLE-  $\equiv$  BAŞLANGIÇ'tan  $\equiv$  BAŞLANGIÇ'a  
 ME UZAKLAŞMA DOĞRU DÖNÜŞ
- 37) SONUÇLAR ve DİYALEKTİK İLERLEYİŞ ŞEMASI:

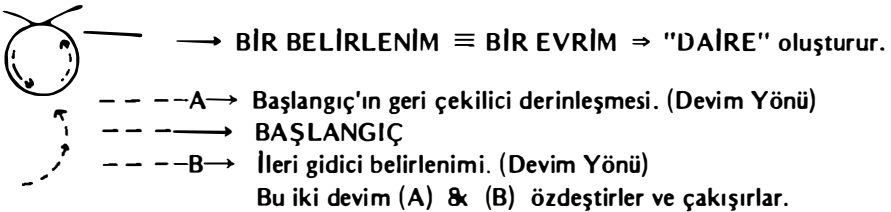
DURUM V. DİYALEKTİK SARMAL (DÖNGÜSEL-SPİRAL) İLERLEYİŞ.

— MANTIKSAL İDEA



A DEVİMİ : AŞAĞIYA DOĞRU İNEN DİYALEKTİK DEVİM. TÜMDENGELİM  
 B DEVİMİ : YUKARIYA DOĞRU ÇIKAN DİYALEKTİK DEVİM. TÜMEVARIM

DURUM VI.



38) DİYALEKTİK ve DİYALEKTİK YÖNTEM:

1. SALTİK BİÇİM.
2. Kendi kendini tanıyıp bilen KAVRAM.
3. Herbir şey'i KAVRAM olarak tanıyıp bilen KAVRAM.
4. Yöntem'de KAVRAM, BAŞKA VARLIK'ında kendini korur.
5. Tümel, Tikelleşmesinde & Yargı'da & Gerçeklik'te kendini korur.
6. GERÇEKLİK'in Yöntemi'dir.
7. SALTİK İDE ve MANTIK başlangıcı olan BASİT'i ve TANRI'yı yeniden bulur.
8. Bütün'den Parça'ya ve Parça'dan Bütün'e geçiştir.

9. SOYUT'tan SOMUT'a geçiştir.
10. Çelişki'yi aşma'dır.
11. BİRLİK içinde KARŞITLAR'ı birleştirmektir.
12. BİRLİK'i elde etmektir.
13. KAVRAM'ın başlayıp sona ermesi gerçekliğidir.  $\Rightarrow$  Nesneleşme.
14. GERÇEK'e ulaşmak amacını gerçekleştirmektir.
15. YÖNTEM'in amacı FELSEFE'nin amacı ile aynıdır.
16. Bu amaç  $\Rightarrow$  "SALTİK BİLGİ" yani, TANRI'nın, LOGOS'un BİLGİSİ'dir. "Savoir Absolu".
17. YÖNTEM, bu GERÇEKLİK'in  $\equiv$  SALTİK BİLGİ'nin  $\equiv$  TANRI'nın, yadsıma yoluyla kendi kendine yürüyüşüdür.
18. YÖNTEM, Bilimler'in ortaya çıkışıdır.
19. Yalnızca, kendi kendisine ilişkin olan ARI KAVRAM'dır.
20. Kendi ile basit ilişkidir.
21. Bu da VARLIK'tır.
22. Oluşup tamamlanmış bir VARLIK'tır.
23. Kendi kendini kavrayan KAVRAM'dır.
24. Somut ve aynı zamanda yegînlilik içinde BÜTÜNLÜK durumunda bulunan VARLIK'tır.
25. KAVRAM'ın kendi kendini belirlemesi ve yakalamasıdır.
26. KAVRAM'ın gelişme sürecidir.
27. SALTİK BİLGİ'ye ulaşma: Yani, TANRI'nın, Evrensel US'un KAVRAM olarak kendini belirlemesi ve yakalamasıdır.
28. SALTİK BİLGİ'nin İDEİ  $\supset$  KAVRAM  $\equiv$  KENDİ ÖZ İÇERİĞİ  
SALTİK BİLGİ'nin İDEİ  $\equiv$  ARI KAVRAM
29. İDE'nin kendini özgürce açmasıdır.
30. YÖNTEM, bu SONUCU, bir BÜTÜNLÜK DİZGESİ olarak ve DİYALEKTİK'in gösterdiğimiz yasalarına göre, DİYALEKTİK DEVİM içerisinde gerçekleş-tirir.

## GENEL SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yaptığımız bu çalışmanın genel sonucunda, ilk önce, seçmiş bulunduğumuz konuyu genel konumuna yerleştireceğiz: Şöyle ki, felsefeye başladığımız günlerin ilk zamanlarından bu yana, sürekli olarak belirli felsefe akımlarının adlarını, özelliklerini ve evrensel niteliklerini, onları oluşturan filozofların ünleriyle birlikte duyarız. Kaldı ki, bu akımlar, gerçekte, hiç kuşkusuz, birbirleriyle bağlantısız ve birbirlerine hiç etki etmesizin ortaya çıkmazlar ve doğal olarak da çıkmazlar. İşte bu nedenle, Diyalektiği Düşünce'nin Tarihsel Sürecinde incelemeye koyulduğumuz zaman, zorunlu olarak bu akımların oluşturmuş oldukları karşılıklı etkileşim sürecinden de yararlanmak gerekmektedir. Biz de, bu nedenle, diyalektiği incelemeye ve ona ilişkin araştırmaya koyulduğumuzda, her şeyden önce bu süreç çerçevesinde kalarak ve onun evrensel verilerinden yararlanarak konumuzu ve çözümlemelerimizi saydamlılaştırmaya çalıştık.

Bu kısa açıklamadan sonra, çalışmamızın ilk bölümünde, diyalektiğin ilk ilkel, maddeci, bununla birlikte, idealist ve metafizik bir yapı ortaya koyan ya da yansıtan kesimiyle uğraştık. Bu bölümde, Herakleitos felsefesinin özelliklerini dile getirirken, aynı zamanda, onun karşıt olguları içeren Logos'undan da söz etmiş olduk. Çünkü, "Logos", her şeyden önce, bir tür anlatım biçimi ve türü olarak karşımıza çıkmakta. Onun dilsel anlatımı, aynı anda, onun yine bir ussal ve anlaksal anlatımı olarak belirlenmektedir. Yani, Herakleitos felsefesi dış-nesnel-gerçeklik'e baktığında, bu dış-nesnel-gerçeklik'i çözümlerken, onun yapısındaki karşıt olguları ve bu nedenle de çelişkileri genel anlatım biçimiyle ve hiçbir çözümlemeye gitmeksizin ortaya koymaktadır. Böylece, bu anlatım biçimi sonucu, dış-nesnel-gerçeklik'in, yani içinde bulunduğumuz bu dünyanın, doğanın, evrenin ya da birey ve toplumun gerçek yapısını ve onların oluşturmuş oldukları gerçekliğin özelliklerini çözümlemeksizin, oldukça basit bir biçimde dile getirmektedir. Bu özellikler ve nitelikler birer karşıt olgular olarak kendilerini ele vermektedirler. Örneğin, sıcak-soğuk, savaş-barış, kuru-nemli vb.... gibi. Bununla birlikte, bu karşıt olguların, birbirlerinden kesinlikle salt bir ayrımla ayrılmadıklarını saptayabiliyoruz. Bu yeni durumun sonucunda da "Birlik" içinde karşıt olguların varolmalarını ve bunların birbirlerinden ayrı, ayrımlı ve karşıt olarak bulunmalarına karşın, yine de birbirleriyle doğal ilişkilerde bulunduklarını ve bu ilişkiler sonucu birbirlerine dönüşerek, karşıt olgulardan birbirlerine geçişleri görüyoruz. Örneğin, bir insan varlığındaki açlık ve tokluk durumuyla, bir toplumun savaş ve barışı aynı yapıda ve aynı

koşullarda barındırması gibi. Ve yine insan varlığı varolma, yani yaşam ile yok -olma yani ölümü aynı biçimde ve aynı güçte bir aynı yapıda bulundurmaktadır. Bu olguların birbirlerine dönüşümü sonucu, varlıkta da evrensel nitelikte ve güçte bir değişim ve devim ortaya çıkmaktadır. Bu olgular Doğa'da ve Evren'de aynı biçim altında ve yadsınamayacak bir biçimde birarada bulunmaktadırlar. Şöyle ki, mevsimler bunlara birer güzel ve gerçek örnek oluştururlar. Ayrıca, Zamansal anlatım da bu tür bir olgudan kaynaklanmaktadır. Gündüz, gece, sabah, akşam belirlemeleri gibi.

Bunun dışında, doğada, evrende, bireyde ve toplumda belli bir iç dinamik, bir güç bulunmaktadır. Bu güç, sürekli bir değişim ve devinim içindedir. Yalnız, bu gücün varlığını oluşturan değişim ve devim, yine karşıt olgulardan ortaya çıkmakta ve iç oluşma gücünü yine kendi yapısındaki varolma çekirdeğinde bulmaktadır. Böylece, varoluş nedenlerinin en önünde, her türlü varlığın ve varoluşun ilk kaynağı, yani doğma ve oluşma kaynağı yine kendisi olarak belirlenmekte, ama bunun dayanmış olduğu saltık kaynak felsefe akımlarının yorumlarına göre değişmektedir. Örneğin, her tür özne idealist (Sokrates, Kant vb. gibi) ya da nesnel idealist (Platon, Hegel vb. gibi) felsefe, bu ilk kaynağın kaynağını Tanrı'da bulurken, buna karşın, her tür maddeci, ister ilkel ister modern olsun, (Herakleitos, Marx vb. gibi), aynı kaynağı maddenin oluşumundaki gizil iç gücte bulmaktadır. Bir başka deyişle, maddenin nedenini ve kaynağını yine madde' de yani maddenin kendisinde varılmaktadır.

İşte, bunun bir sorunsal olarak çözümlenmesi, hangi yapıya, hangi yöneme ya da hangi açıklama ve çözümleme biçimine göre gerçekleştirilecektir. Böyle bir sorunun ya da ondan gelen bir sorunsalın aydınlatılabilmesi neye göre ve nasıl yapılacaktır? Bu tür bir kör düğümün açılması acaba, ani bir kılıç darbesiyle mi aynen Gordion'da olduğu gibi -yoksa yavaş yavaş, bıkmaksızın ve yorulmaksızın usa dayalı bir eylem ve bilimin bize hazırlamış olduğu bir dünya aracılığıyla mı gerçeklik kazanacaktır? Şunda hiç kuşku yok ki, bu, ancak şimdi belirlemiş olduğumuz bu ikinci yolla olasılık olarak somutlaşacaktır. İşte bu nedenle, Herakleitos, Evren-Doğa-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi'ni bir bütün olarak açıklamaya çalışırken, kaçınılmaz bir biçimde Us ve onun yetilerine başvurmaktadır. Bu başvuruşunun nedeni ve ulaşmak istediği erek, bu Bütün'ün parçalarını -Evren-Doğa-İnsan Varlığıx saydamlaşmış bir biçimde ve somut olarak ele vermek ve onların içeriklerinin anlamını bize açmaktır. Yalnız, bu açma ve açıklama işleminde Herakleitos, diyalektiği ne bir yöntem ne de bir araç olarak kullanmaktadır. Tam tersine, O, bu yapının varlığını "Logos" biçimi altında belirlenen bir anlatım diyalektiği olarak görmektedir. İşte bu nedenle, "bir nehir aynı biçimde iki kez akmaz" ya da "bir akarsuda iki kez yıkanılmaz" derken, bu evrensel gerçek belirlemeyi yansıtmaktadır. Bu sözlerde, sürekli bir değişim ve devim dile getirilmektedir. Bu olgunun sonucunda da hiçbir şey olduğu gibi kalmamakta ve sürekli bir değişime uğramaktadır.

Demek ki, Herakleitos, felsefesinde, düşüncenin merkezine "Logos"u yerleştirmekte ve biz de, anlatım ve belirleme gücünün ortaya çıkması için de mantıksal ve diyalektik bağları oluşturmaktayız. Ve, bu bağları oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda bu bağların kurulmalarını göstermekteyiz. Ayrıca, karşıtlık olgusunun Logos'ta yine Logos aracılığıyla oluşmasını vermiş olduğumuz örneklerle -Birinci ve ikinci tip örnekler- pekiştirmektedir. Bu örnekler sonucu, açıkça görüyoruz ki, Herakleitos, diyalektiği bilinçli bir biçimde dizgeleştirmemektedir. Bunun yanı sıra, -madem ki Herakleitos, dış-nesnel-gerçekliği bir anlatım biçimi içinde ve Söz'e dayandırarak saydamlaştırmaya çalışıyor,- o zaman, bazı kavramların başka kavramları da içerebilme olgusu

ve bu kavramların "Logos" ile bağlantısı somutluk kazanmış oluyor. Bu kavramlar, diyalektik yapının da niteleme özelliklerini içeren ve yansıtan Birlik-Bütünlük-Çokluk gibi kavramlardır. Ve biz, bu kavramların, mantıksal bir kurala göre irdelemelerini gerçekleştirirken, onların çözümlemelerini Logos bağlantıları içinde verdik. Karşıtların birbirleriyle çelişmeleri ve bunların bir birlik ve bütünlük nitelemesi ve olgusu içinde aşılma ve ömeksizlemleri ve bunlara ilişkin tablolarla gösterdik. Ayrıca, bu tablolar ve ömeksizlemler sonucu diyalektiğin ilkelerini ortaya çıkardık.

Bu ilkeler arasında, Bütün ve Parça ilişkilerini gösterenler bulunduğu gibi, aynı zamanda, özne-nesne'nin niteliksel ve niceliksel değişimlerini içeren ve yansıtan ilkeler de somutluk kazanmaktadır. Çünkü, varlık ve oluş, Herakleitos felsefesinde de belli değişimlere ve nicelik-nitelik yapılarına uğramaktadır. Akarsu örneği, bu felsefede, bu niceliksel ve niteliksel olgusunu en iyi gösteren örneklerden biridir. Yalnız bu değişimler, bir bütün ya da birlik içinde ortaya somut bir biçimde çıkarken, karşıtları da birer yapı içinde sergilenmektedirler. Şöyle ki; değişimler, bir üçlü yapı olarak özellik kazanmaktadır. Bu sav, karşı-sav ve onların aşılması ve saklanması sonucu gerçekleşen bileşim görüntüsü altında varılmaktadır. Ayrıca, diyalektiğin önemli bir ilkesi olan görecelik ilkesi de, Herakleitos felsefesinin bir başka yansımasıdır. Herakleitos, bu konuda bize, sözleriyle, evren ve doğadan belli gerçekleri dile getirdiği gibi, -deniz suyunun temizliği ve pisliliği vb. gibi- O, aynı zamanda birey ve topluma ilişkin niteliklerin ve yapıların oluşturmakta olduğu ahlâksal alandan da belli gerçekleri dile getirmektedir. Örneğin, "altın"ın evrensel değeri üzerine tartışma bunun en ilginç örneklerinden yalnızca biridir. Çünkü, burada, toplumsal ve ekonomik yaşamın tabanının açıklanmasını buluyoruz. Ayrıca, evreni açıklama işleminde evrensel bir işlevi olan "Ateş", sonuçta, Us ve Logos ile özdeşleşerek, tüm evrensel ve toplumsal yapıyı anlatan öge olarak gözükmektedir.

Demek ki, Herakleitos, diyalektiğin evrensel ilkeleri çerçevesinde, yalnızca, madenin, doğanın ve evrenin oluşumunu dile getirmekle yetinmemiş. aynı zamanda, toplumların nesnel yaşamlarının ve bu yaşamlardan ortaya çıkan evrensel nesnel durumları da kendine göre ve felsefesinin içinde, diyalektik bir biçimde değerlendirmiştir. Toplumsal düzenin bozulması, iç ve dış olayların, başkaldırma ve savaşların birbirlerini izlemeleri, barış ve savaşın birbirlerinin tamamlayıcıları olmaları, bir toplumun varolma sürecinin evrensel belirtileridir. İşte bu nedenle düşünür için, barış ve dostluk, bireyler ve toplumlar arası ilişkilerde, birbirlerini varkılan -savaşa oranla- karşıtlıktan başka bir şey değildir. Nesnelerin yapısında da durum bunun aynıdır. Nesnelerde, bireylerde ve toplumlarda, karşıtlar birbirlerinin yerine geçme savaşımı verince, durmak ve bitmek bilmeyen bir devrim başlatmış olurlar. İşte, bu devim, kendini dil'de de Söz olarak gösterir. Herakleitos'a göre, sözcüklerin içerdikleri anlam, eşyalarda ad olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu adlar ise, tözlerin anlatımından ve belirlenmelerinden başka bir şey değildir. Biz, eşyalarla ve nesnelerle bağlantıyı, usumuzun kategorilerinde bu tözlere verdiğimiz adlarla sağlıyoruz. Ve, bu adlar, usumuzun kategorilerinde, her bir tözü kendi nicelik, nitelik ve varoluşlarına göre belirlemektedirler.

Herakleitos felsefesinde, tüm bu temaların birleştirildiği evrensel öge, Ateş-Logos-Us üçlüsü özdeşliğidir. Çünkü, bu ögelerin tümü, Bir ve Tek olanı oluştururlar. Demek ki, Herakleitos felsefesinde Evren, Doğa ve İnsan Varlığı'nı irdelerken, sürekli olarak incelemelerin merkezine Logos, Us ve Ateş özdeş ögelerini almıştır. Oysa, düşüncenin tarihsel sürecine baktığımızda, bu ögeler ve onların özdeş değerleri her şeyin allatı-



mının ve açıklanmasının bağlanacağı tek geçerli evrensel ögeler ve değerler olmaktan çıkmaktadır. Bunun yerine diyalektiğin ilkelerini içeren ve onları evrensel bir yapıda yansıtan düşüncenin bir dizge oluşturmaları söz konusu olacaktır. Böylece, diyalektiğin, ilkelerinden bir başka amaç ve bir başka dizge için bir başka nedenle yararlanılacaktır. Demek ki, sonuçta, amaç ve araç değişmeyecektir. Çünkü, amaç, yine evreni, doğayı ve insan varlığını açıklamak ve bu konulara ilişkin soruları yanıtlamaktır. Araç ise, diyalektik ilkeler ve onların oluşturdıkları yöntemlerdir. Burada açıkça belirttiğimiz gibi, nesnel olan genelde amaç ve araç aynı kalırken, buna karşın, kaynak ve algılama biçimi değişmektedir. Ve işte bu nedenle de felsefi dizgeler doğmakta, bir felsefi dizgeden bir başka felsefi dizgeye geçilmektedir. Logos'un, Ateş'in yerini bu kez, doğrudan doğruya, açık ve seçik bir biçimde saltık olarak düşünce ve düşüncenin kendinde oluşmaktadır. Bunun da, en görkemli temsilcisi hiç kuşkusuz Platon, Kant ve Hegel'dir.

Yalnız, Platon gibi bir filozofun düşüncesinin oluşması özellikle kendisini çok yakından bilen ve etkilemiş olan bir başka filozofa dayanmış olduğundan, bu filozofun, diyalektiği, Sofistler'e karşı nasıl bir savaşım aracı olarak ve özellikle ahlâksal temaların belirlenmelerinde ve açıklanmalarında kullandığını göstermiş olduk. Sokrates adındaki bu düşünür, diyalektiği, daha çok, bir tartışma biçimi olarak görmüş ve onun her tür devim biçimini ve varlıksal yapıları açıklamak için gerekli ilkelerini daha çok bir açıklama ve önsezi aracı olarak kullanmıştır. Bu konudaki, önlü Protagoras-Sokrates çekişmesi, bu özelliğe yeterince ışık tutmaktadır. Demek ki, artık diyalektiğe ilişkin olarak aynı düşüncede olmasalar bile -ki onların tümü, diyalektiğe ilişkin olarak aynı düşüncede olmasalar bile- ilkelerinin tümüyle birlikte bir tür araştırma aracı olarak bir yöntem oluşturmaktadır. Bu, artık, daha çok, Evren-Dünya-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi'ni anlamaya, bilmeye ve açıklamaya götüren bir yol olarak belirlenmektedir. Ama, aynı zamanda o, bir inceleme aracı olarak da belli bir nitelik kazanmaktadır. Burada ya da bu felsefelerde, diyalektik, anlam ve içerik olarak biçim değiştirmiş olmaktadır. Yani, o Sokrates ve Platon'a göre, bir "doğurtma" yöntemi sonucu oluştuğu savını pekiştirmektedir. Böylece, bir tartışma (diyalog) oluşturma gerekliliği de diyalektik bir veri olarak gözükmektedir. Çünkü, burada önemli olan, düşünce yargılamanın dış etken ve ögelerin egemenliğinden kurtarılması sorunudur. İşte, bunun için de Sokrates sürekli bir biçimde, Soru-Yanıt tartışma biçimini varılmaktadır. Çünkü, amaç, tartışmayı oluşturan kavramları doğurtmak değil midir? Bunun da dayanmış olduğu erek, mutluluğu düşüncede aramak, arama süresince de "İyi"ye ulaşmaktır.

Açıkça belirtmek gerekirse, diyalektik, Sokrates, Sofistler ve Platon tarafından, basit, bilinçsiz ve sözlü ilkel biçiminden kurtarılmış, ona bu kez kesinlikle ve arı bir biçimde öznel (Sokrates), nesnel (Platon) ve karşı koyma (Sofistler) nitelikleri kazandırılmıştır. Böylece diyalektik, artık, bir ahlâksal dünya görüşü ve bilimsel-ussal araştırma ya da evrensel bir Varlık biçiminin ortaya konması amaçları çerçevesine alınmıştır. İşin ilginç yanı, Sokrates ve Platon'da, ahlâksal dünya görüşü bilimsel ve ussal araştırmayı etkilemektedir. Çünkü, artık, erdemi içeren bir "İyi" kavramı vardır ortada. Bir de, ortak bir insancıl töresel yapıt yaratmak öngörülmektedir. Kaldı ki, bunun için, insan varlığının kendi kendisini tanıması gerekmektedir. Çünkü, ilk evrensel usavurmalar ancak bu sorun çözümlendikten sonra olasılık kazanacaktır. Bu ise, "insan varlığının", sürekli olarak, bir üst düzeyde dışlaşmasını öngörmektedir. Nedeni de evrensel bir varlık biçiminin ortaya konmasıdır.

Diyalektik, ayrıca, varlık denilen yapının belirlenmesine ve onun çözümlenmesine yöntemsel bir yol olarak da yardım eder. Şöyle ki, diyalektiğin bu tür bir özelliğini, özellikle Sokrates'in konu ya da temalara yaklaşım biçiminde buluyoruz. Bu olguyu en iyi kanıtlayan durum tümevarım örnekleridir. Bu örneklerde kavramların araştırılması ve keşfedilmesinin yollarının öğretilmesini ve ayrıca aynı zamanda Ahlâk'a belli bir biçim ve içerik kazandırılmasını görüyoruz. Böylece, Sokrates, kavramları tümevarım ile evrenseller olarak elde eder. Bu nedenle de, bir konunun çözümlenmesinde genellemeleri kullanabilmektedir. Demek ki, Sokrates'in felsefesinin amacı, konuları ve temaları tümevarım ve tümdengelim yollarıyla irdelemek ve genel geçer evrensel kurallara ulaşmaktır. Bu arada, bu çözümlmelerde "doğurtma" yöntemi ile de arzuladığı düşüncelerin ortaya çıkartılmasını gerçekleştirmektedir. Bu işlemde de soru-yanıt formülünü kullanmaktadır. Bu biçimin tümünü ussal bir yapı içinde, ahlâksal ve bilimsel evrenin sorunlarına uygulamaktır. Ayrıca, bu ussal yapının yanı sıra, psikolojik belirleme olgusu da önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin, "adalet nedir"?... sorunsalının irdelenmesinde bu özelliklerin tümünü ayrıntılı bir biçimde buluyoruz. Sokrates'e göre, diyalektik, bu yolun kendisidir. Yine, bu tür bir diyalektik yolun varlığını, Protagoras ve Sokrates'in "erdem öğretilbilir mi" sorusuna ilişkin olarak başlatmış oldukları tartışmanın içeriğinin oluşmasında buluyoruz.

Sokrates, insan varlığını yargıladığı zaman ortaya varlıkbilimsel ve ahlâksal bazı belirlemeler koymaktadır. Bu belirlemelerde, insan varlığını bir bütün olarak oluşturan maddesel yapıyla düşünsel yapının birbirinden kesinlikle ayrı tutulmasına özen gösterilmektedir. İşte bu özenden ötürüdür ki, Sokrates felsefesinde diyalektik, yalnızca idealist biçiminin çerçevesinde gözükmek ve evrensel olarak belirlenir. Bu diyalektiğe göre oluşan kuramda Sokrates -aynı Kant felsefesinde olduğu gibi - uygulama alanında saltık olanı kabul etmiş ve bu saltık olan da hiçbir zaman yadsınmamıştır. Bir başka deyişle, bu felsefe, olumsuzlanmanın olumsanmasını öngörmekte ama buna karşın olumsuzlanmanın olumsuzlanmasını atlamaktadır. Ve böylece, Sokrates diyalektiğiyle, tarihsel bir olgu olarak, madde düşünceye indirgenecek ve karşıtların birliğinden çok, karşıtların uzlaşmazlığı savunulacaktır. Böylece, Sokrates'e göre diyalektik, insan varlığının kendini öğrenebilmesi ve eğitebilmesi için gerekli bilgiyi elde etmede ve gerçeği ortaya çıkarmada kullanılan usavurma yollarıdır. Bu yollar, sürekli olarak, tümevarımdan gelen ve yeniden tümevarım'a ulaşan ussal ve doğurtmasal bir devim içinde ortaya çıkmaktadır. Ve böylece, Sokrates diyalektiği ile, özne üzerine kurulan öznel bir diyalektik yapı başlatılmış olmaktadır.

Buna karşın, Platon ile birlikte, diyalektik, yalnızca özne üzerine kurulmakla kalmayıp, aynı zamanda, nesneye ilişkin bir yargılama ve usavurma biçimi durumuna getiriliyor. Ayrıca, diyalektik, artık yalnızca, ahlâksal alanın bir arama ve gerçeği bulma işlemi olarak kalmıyor, bununla birlikte, Platon dizgesinin oluşturulmasında İdealar'ın dış-nesnel-gerçeklik'e yansımalarında bir tür kavrama ve anlama yolu olarak da saydamlık kazanıyor. Bir başka deyişle, Platon'un öngörmüş olduğu nesneler dünyasıyla usumuzun ve anlığımızın varkıldığı ussal-anlıksal dünya arasında iletişim aracı olarak kabul ediliyor ve bu nedenle de İdealar ve kavramlar arasında bağlantı kurmada önemli bir görev ve işlev yükleniyor. Demek ki, diyalektik, Platon felsefesinde Sokrates felsefesindeki diyalektiğin tüm yapısına sahip olduğu gibi, ondan ayrı olarak da İdealar Kuramı'nın oluşturulmasında ve bu İdealar ile dış-nesnel-gerçeklik arasında varolması zorunlu ve gerekli olan bir bağın da kurulmasında bir köprü görevini yükleniyor.

Demek ki, Platon felsefesinde, diyalektik ilk önce aynı Sokrates felsefesinde olduğu gibi, eğitim ve öğrenime ilişkin olarak kullanılıyor. Yine burada "doğurtma" yöntemini. tümevarım ve tümdengelim usavurma yollarını görüyoruz. Çünkü amaç, oluşturulan tartışmalarda dinleyenin ve öğrenenin mantıksal yollarla düşünmesini hazırlama ve mantıksal alıştırmalardır. Bir de, yine dinleyenin ve öğrenenin mantıksal canlılığını ayakta tutmaktır. Bu birinci saptamadır. İkinci saptama ise, diyalektiğin, biraz önce de belirttiğimiz gibi, bir İdealar Kuramı yaratması olgusunda ve dış-nesnel-maddesel-dünya ile ussal-anlıksal dünya arasında bir zorunlu mantıksal bağ kurmasında yansıttığı işlevdir. İşte bu nedenle, Platon, evrensellerin birer kavram olarak ya da kavramların birer evrenseller olarak ortaya çıkartılmasında diyalektik işlevin tümdengelen ve tümevaran ussal yargılama yollarını kullanmıştır. Biz, bunlara diyalektik devim adını veriyoruz. Ve bu devimleri çözümleyici (analitik) ve bileştirici (sentetik) olarak algılıyoruz. Böylece, ilk kez diyalektik dediğimiz düşünme, kavrama ve yargılama biçimlerinin ussal-anlıksal gidiş ve gelişlerini, yani devimlerini elde etmiş oluyoruz. Bu devimler de, birer bağlantı aracı olarak kullanılmaktadırlar; yani, İdealar ve dış nesnel-gerçeklik olan maddesel duyum dünyası arasında. Ayrıca, diyalektik, belirli bilimsel kavramların incelenmesi ve açıklanması işleminde de yine bir araç olarak kullanılmaktadır. İşte bu nedenle o, bir yöntem olma niteliğini kazanmaktadır. Böylece diyalektik, Platon ile bilgi kuramsal alana da girmiş olmaktadır. Artık, bu alanda, nesneler ve düşünce arasında gerekli mantıksal ve kavramsal bağların kurulması söz konusudur. Çünkü düşünce, Platon'a göre, nesnelerin-şeylerin-özünde bulunan ve bu özü oluşturmaktadır. Ve bu nedenle de düşüncenin tarihinde Platon ile nesnel düşünceliğin başladığı söylenmektedir. Yalnız işin ilginç yanı, Platon, Elea Okulu'nun ve Sofistler'in karşı çıkmalarına karşın, duyumsal ile ussal dünya arasına kesin bir ayırım yerleştirmekte ve bilginin kaynağı olarak bu ussal dünyayı ve oradaki İdealar'ı göstermektedir. Üstelik, Gerçeklik'in kendisini bu dünyada aramaktadır. İşte felsefesinde oluşan bu görüşleri kanıtlamak için, diyalektik, bir araç olarak Platon tarafından kullanılmaktadır. Çünkü Platon'a göre, evrenseller, yani İdealar dışında gerçek olan hiçbir şey yoktur. Platon, Aristoteles'in de belirtmiş olduğu gibi, sokratesçi yöntemi İdealar'a uygulamakla, düşünceyi eylemden kesin bir biçimde ayırmış oldu. Oysa, Aristoteles, diyalektiği, bilimin temellerini oluşturan verileri ortaya çıkartmada kullanılacak bir yol olarak kullanmayı düşünüyordu. Yalnız, O da sonuçta, diyalektiği retorika gibi - yani, bir tür güzel söz söyleme sanatı gibi, - güzel düşünme sanatı olarak görecektir. Bu nedenle de diyalektiği bilimsel verilerin çözümlenmesinde kesin sonuçlara götüren bir yol olarak görmeyecek ve bilimsel alanda kullanılamayacağını şiddetle vurgulayacaktır, aynı Kant felsefesinde olduğu gibi.

Kant ise, Hegel'e göre, diyalektiği yeniden düşüncenin alanına sokmuş bulunduktan, önemli bir iş yapmıştır. Böylece, Kant ile birlikte diyalektik, düşüncenin bir malı olmakta ya da bir başka deyişle, düşünceye özgü bir nitelik olarak gözükmektedir. Çünkü, Aristoteles'teki kategorilerin ve kavramların bulunmasında olduğu gibi, Kant da bu tür kategoriler ve kavramlar bularak felsefeyi yeni bir aşamaya getirmeye çalışmıştır. Bu nedenle diyalektiği, düşüncenin bir devimi ve yaratıcı gücü olarak kabul etmiştir. Ama, O da Aristoteles gibi, diyalektiği, kesin sonuçlara götürmeyen bir şey olarak algılamış ve onu daha çok güzel düşünme ve yargılama aracı olarak belirlemiştir. Bir başka deyişle, bilgikuramı ve ahlâk alanı sorunlarında diyalektiği, gerçek bir yol olarak benimsememiştir. Çünkü, Kant işe başlarken, Hegel ve Gurvitch'in de belirlemiş oldukları gibi,diyalektiğe ilişkin kesin önyargılara sahipti. İşte bu nedenle, diya-

lektik, kendine özgü tarihsel sürecinde ve düşüncenin tarihsel sürecinde modern bir yapı kazanamadı. Kazanamamakla kalmadı, buna karşın yanıltıcı bir yol olarak da varsayıldı.

İşte, tüm bu görüşleri eleştirerek felsefesini oluşturan Hegel, diyalektiği, hem bir tür düşünme aracı olarak, hem de dışnesnel-gerçeklik olan maddesel dünyayı anlama-da, bilmede, öğrenmede ve sonuçta yargılama ve değiştirmede bir başka araç olarak ta gördü. Çünkü, O'na göre, Tarih, başlangıcından bu yana, diyalektik bir yapı içinde ve böyle bir yapı ortaya koyarak ilerlemekte ve gelişmekteydi. İşte Tarih'e ilişkin bu görüş yeni, yeni olduğu denli de gerçeğin kendisini yansıtmaktaydı. Çünkü, Tarih, hiç kuşkusuz kendine özgü bir devim içermekte ve bu devim sonucu kendine özgü evrimlerini, kıvrımlarını ve döngülerini yani sarmallarını sergilemekteydi. Demek ki diyalektik Hegel'e göre, hem bilgimizi elde etmede, hem kavramları ve kategorileri bulmada ve hem bilgimizi elde etmede, hem kavramları ve kategorileri bulmada ve hem de bu bilgiler ve kavramlar ile dış-nesnel-gerçeklik arasında bir bağ kurarak, usumuzun yasalarıyla nesnenin yasalarının aynı olduğunu ve bu nedenle de bilgimizin kaynağının – Kant'ın belirlemesinin tersine– Kant'ın bilinemezlik anlayışına karşı olarak, bu dış-nesnel-gerçek-olan duyumsal dünyanın kendisi olduğunu vurgulamada gerekli rolü oynamaktadır. Ve aynı zamanda, diyalektik, düşüncemize kurgusal işleme niteliğini kazandırarak, bilgimizin "saltık bilme"ye dek uzanabileceğini göstermektedir. Bunun sonucunda da Hegel, bilgimizin tarihiyle dış-nesnel-gerçeklik'in yani, nesne-madde'nin tarihini özdeş kılmış oldu. Oysa Kant, bunları, birbirlerinden saltık bir biçimde ayırmıştı. Demek ki Hegel, kurgusal bir biçimde devime koyulan ve yaratan düşüncemizle Tarih'in devimsel yapısını özdeş varsaymış, bir başka deyişle, nesnenin yasalarıyla ve usumuzun yasalarını birbirleriyle özdeş yasalar olarak kabul etmiştir. Bu nedenle de diyalektiğin yasaları olan tüm yasaları hem usumuzun bir ürünü ve hem de dış-nesnel-gerçeklik olan dünyanın bir ürünü olarak görmüştür. Örneğin, karşıt öğelerin varlığı ve onların korunarak aşılması yasasını, hem düşüncenin, hem nesnenin ve hem de toplumların bir evrimleşme yasası olarak belirlemiştir. Bu nedenle, Evren-Doğa-İnsan Varlığı ve Toplum arasındaki bağlar ve onlardaki yasalar diyalektik bağlar ve yasalardır. Aralarındaki özdeşlik sonucu da Usumuz, Tarih'i yaratmakta ve "Salt Bilgi"ye ulaşmakta yol almaktadır.

Bu "salt bilgi", sonuçta, ancak, Tanrı'nın ya da İde'nin ama saltık bir İde'nin bilgisi olacaktır. Yani, Hegel, tüm oluşumun temelini sonunda yine İde'ye yani, sonucu başlangıca bağlamaktadır. Bu da Tanrı'nın kamutanrıcılık anlayışı içindeki yapısına bağlanmaktadır. İşte, bu dizgeyi anlayabilmek için, Hegel, kendine özgü bir felsefi dizge oluşturmuş ve bu dizgeye de diyalektik adını vermiştir. Ve bu diyalektik dizgenin ortaya çıkmasında kullandığı yöntem de diyalektik yöntem demidir. Diyalektik yöntem, birçok nitelme ve belirlemelere göre somutluk kazanmaktadır. Biz, bunları, çalışmamızda ayrıntılı bir biçimde tek tek belirttik. Ayrıca, düşüncenin bir devimi olan diyalektiğe göre, usavurma işlemleri, aynı Platon felsefesinde olduğu gibi, çözümleyici ve bileştirici bir nitelik yansıtmaktadır. Bu da, bizim, kavramları ve kategorileri elde etmemize yardım etmektedir. Çünkü, bu kavram ve kategorilerin elde edilmelerinin zorunluluğu ve amacı, Evren-Dünya ve İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi'ni anlamak ve değiştirmek içindir. Çünkü, İde, bu üçlü bileşim dizgesine göre, açılıp yayılarak, tüm evreni ve canlıları ve de bunlara özgü bilim ve tarihini oluşturmaktadır. Bu nedenle de sonunda, Kültür, Bilim ve Felsefe yoluyla yeniden kendine dönmektedir. Bu da, üçlü ya da

dörtlü bileşimler yani, sav, karşı-sav ve bileşim dizgeleri yollarıyla gerçekleşmektedir. Bunun en büyük kanıtı Hegel'e göre Tarih'in kendisidir. Biz, bu bilgilere ilişkin tablo ve şemaları tüm ayrıntılarıyla dile getirdik ve tek tek gösterdik.

Buna karşın, Marx ve Engels, Hegel'in diyalektiğini, yalnızca, bir düşüncenin ürünü olarak görmemişler, onu, aynı zamanda, bilginin tarihsel sürecinde geliştikçe hazırlamış olduğu yeni veriler sonucu, sürekli bir değişimi hazırlayan bir iç dinamik güç gibi kabul etmişlerdir. Biz, bu nedenle, Marksçı Bilgi Kuramı ve onun belirlemelerini de Hegelci Bilgi Kuramı karşılaştırmasında veriyoruz. Ayrıca, Lenin'in bu bilgi kuramına getirmiş olduğu düzeltmeyi de belirttik.

Demek ki, Diyalektik ve onun Yöntemi'nin tarihçesine kısaca baktığımızda, özellikle bu yöntemin, –Hegel öncesi ve Hegel devri olmak üzere– Alman felsefi düşüncesini hemen hemen elli yıla yakın bir zaman etkilemiş olduğunu görüyoruz. Östelik bu etkilenme salt bir etkilenme biçimidir. Çünkü, diyalektik ve onun yöntemi, solumsalın içeriğine ve yapısına bağlı olarak sorunsal ile sıkı sıkıya ilişkidir. Bunun nedenini araştırarak olursak, şöyle aydınlığa kavuşturabiliriz: Çünkü, diyalektiğin kalık noktası çelişme olgusudur. Bu çelişme olgusu, ilk önce, saltık olan insan varlığının kişiliği, yani saltık Özne-Ben ile içinde varolmakta ve yaşamakta olduğu Evren-Doğa bileşimi arasında belirlenmekte ve saydamlık kazanmaktadır. Bu çelişkinin aşılması, korunarak ve özümленerek gerçekleştirilmekte ve böylece de yeni bir tarihsel ve düşünsel evrim başlatılmaktadır. İşte bu evrimlerin ortaya çıkışlarını, oluşumlarını ve değişimlerini gerek düşünce biçimi ve gerekse onun yöntemi olarak açık ve dizgeli bir biçimde dile getirip somutlaştırdık. Ayrıca, her bir bölümün ve kesimin başlangıç ve sonlarında birer giriş ve sonuç vermiş bulunduğumuzdan dolayı, bu sonucu burada bitirmeyi mantıksal bir yeterlilik olarak görüyoruz. Çünkü, aksi halde, hem gereksiz yinelemelere düşmek tehlikesi belirmiş olacak ve hem de yeni bir evrime geçiş gerekecektir; oysa, bu yeni evrimin belirlenmesi yeni bir araştırma dönemi başlatacak ve diyalektiğin tarihsel maddeci kesimine girmeyi gerektirecektir. Bu da, bu araştırmanın öngördüğü planın dışına düşmektedir. Çünkü, tarihsel maddeci diyalektik marksçı felsefenin tümünü irdelemeye tutma zorunluluğunu gerektirmekte ve ona göre yeni bir araştırma planı oluşturmayı öngörmektedir. Bu da ancak, bundan sonraki çalışmalarımızın bir uzak görüntüsünü oluşturmaya başlamak açısından bir saydamlık kazanabilir.

Eğer biz, bu çalışmada Hegel felsefesindeki diyalektiğe evrensel bir görüntü altında bir değer vermiş bulunuyorsak, bunun nedeni, bu felsefenin belli bir geçişi özümlemesi sonucudur. Şöyle ki, bu gerçeği, marksçı felsefe, hegelci felsefenin bir karşı-savı olarak, Engels'in ağzından, şu sözlerle *Anti-Dühring*'te dile getirmektedir: "Bu modern Alman felsefesi, ilk kez olarak bütün doğa, tarih ve tin dünyasının, sürekli bir hareket, sürekli bir değişim, sürekli bir dönüşüm ve evrim içine girmiş bir süreç biçiminde kavranmış bulunduğu ve bu hareket ile bu evrimin iç bağlantısını göstermeye girişen Hegel sisteminde doruğunu buldu-ve Hegel sisteminin büyük başarısı da budur. Bu açıdan, insanlık tarihi, artık, olgunluğa varmış felsefi us mahkemesi önünde hepsi de aynı biçimde hüküm giymesi gereken ve mümkün olduğu kadar çabuk unutulmasında yarar bulunan anlamsız yavuzlukların kaotik bir karışımı olarak değil, insanlığın kendisinin evrimlenebilen süreci olarak görünüyordu; ve şimdi düşüncenin, bu sürecin tüm dolambaçları arasından yavaş ilerleyişini izlemek, ve onda, bütün görünür olumsuzluklar arasında, yasaların varlığını göstermek gibi bir görevi vardır.

Hegel'in bu sorunu çözmemiş olmasının burada pek önemi yok. Onun çağ açan başarısı, bu sorunu koymuş olmasıdır. Bu sorun, hiç kimsenin, hiç bir zaman tek başına çözemeyeceği sorunlardandır."<sup>259</sup> Bu önemli tarihsel belirlemeden sonra, şu gerçeği dile getirmek gerekmektedir; demek ki Hegel diyalektiği, önemini halâ — Marx'ın da şu sözlerinde belirttiği gibi — korumaktadır: "Diyalektiğin Hegel'in elinde büründüğü mistisizm, diyalektiğin genel işleyiş biçimini, kapsamlı ve bilinçli bir biçimde ilkönce onun ortaya koymuş olduğu gerçeğini, hiç bir şekilde, gölgeleyemez. Hegel'de diyalektik başaşağı durur. Mistik kabuk içinde rasyonel özü bulmak için, onun tersine çevrilmesi, ayakları üstünde durdurulması gerekir."<sup>260</sup> Marx, bu sözlerinde, kendi görüş açısından, kesinlikle haklı ve doğrudur. Ama, buna karşın, onun bir karşı-savı olan hegelci diyalektik yapının amacı, bu dizgenin kendisine belirlemiş olduğu nesnel idealizm felsefesinin tüm yanlarıdır. Bu nedenle de, zaten Hegel, hiçbir zaman ve hiçbir biçimde, kendi yaratmış olduğu dizgeden ayrı bir dizgeyi yaratmayı kendi çalışmalarında öngörmemişti İşte bu nedenle, Hegel diyalektiği, gerek bir dizge ve gerek bir yöntem olarak, kendi yapısında baştan aşağıya tutarlı bir yapı ortaya koymaktadır. Bu gerçek olgu da görmezlikten gelinemez. Burada da açıkça ortaya çıktığı gibi, öznel idealizm (Kant) ile nesnel idealizm (Hegel) arasında başlayan tarihsel polemik, bundan böyle, nesnel idealizm (Hegelicilik) ve tarihsel maddecilik (Marksçılık) arasında sürecektir.



## ÇALIŞMADA KULLANILAN MANTIKBİLİM SİMGELERİ

( )	Ayraç.
[ ]	Köşeli ayraç.
{ }	Büyük ayraç.
$\equiv$	Özdeşlik.
$\neq$	Özdeş olmayan.
$\supset$	İçerme
$\not\supset$	İçermeyen.
$\supset\equiv$	Hem içeren ve hem de özdeş olan.-Simgelerin yerleri değişebilir –.
$\not\supset\neq$	Hem içermeyen ve hem de özdeş olmayan.-Simgelerin yerleri değişebilir –.
=	Eşitlik.
$\neq$	Eşit olmayan.
$\&, \wedge$	Ve. – Bağlaç.
	Ya da. – Ayırıcı.
$\Rightarrow, \rightarrow$	Gönderme - Götürme
$\Leftrightarrow, \leftrightarrow$	Karşılıklı Gönderme - Götürme - Bağıntı
$\not\Rightarrow, \not\rightarrow$	Göndermeyen - Götürmeyen.
$\not\Leftrightarrow, \not\leftrightarrow$	Göndermeyen - Götürmeyen - Bağıntı olmayan.
$\neg$	Olumsuzluk.

Bu simgeler, I. M. Bochenski'nin *Grundriss der Logik* (edition Ferdinand Schöningh at Paderborn, 1973) adlı kitabındaki mantık simgelerinden alınmıştır.

Yalnız  $\not\supset, \supset\equiv, \not\supset\neq, \Rightarrow, \not\Rightarrow, \Leftrightarrow, \not\Leftrightarrow$

belirlenen bu simgeler, bizim çalışmamız gereği oluşturmuş olduğumuz simgelerdir.





## GİRİŞİN NOTLARI:

- 1 Aristoteles, *Metaphy.*  
Bkz; Eric Fromm, *Sevmek Sanatı*, s.79.
- 2 Lao-tse "The Tao Teb King, The Sacred Books of The East", Cilt XXXIX, s.120.  
Bkz; E. Fromm, a.g.y. s.80.
- 3 W. Capalle "Die Varsakratiker" s.134.  
Bkz; E. Fromm, a.g.y. s.81.
- 4 Lao-tse, y.a.g.y. s.69 ve 79.  
Bkz; E. Fromm, a.g.y. s.81.
- 5 Lao-tse. y.a.g.y. s.113.  
Bkz; E. Fromm, a.g.y. s.81.
- 6 Lao-tse. y.a.g.y. s.47.  
Bkz; E. Fromm, a.g.y. s.82.
- 7 Lao-tse y.a.g.y. s.57  
Bkz. E. Fromm a.g.y. s.82
- 8 R. Zimmer *Philosophies of India*. Cilt II.  
Bkz; E. Fromm, a.g.y. s.82.
- 9 E. Fromm, a.g.y. s.82 ve 83.
- 10 R. Zimmer, y.a.g.y. s.424.  
E. Fromm, a.g.y. s.83.

## BİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI:

- 1 Hançerlioğlu Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar* Cilt II. (E-I). s.120-121.
- 2 Schuhl P.M., *Essais sur la Formation de la Pensée Grecque*, s. 280-282.
- 3 Sena C., *Filozoflar Ansiklopedisi*. Cilt II. (E-H). s.381.
- 4 Sena C., a.g.y. Cilt II. s.381.
- 5 Schuhl P.M., y.a.g.y. s. 280-282.
- 6 Sena C., y.a.g.y. Cilt II. s.382.
- 7 Lao-tse, y.a.g.y. Cilt XXXIX. s.120.  
Zimmer R., y.a.g.y. Cilt II.  
Fromm E., y.a.g.y. s.78-84.
- 8 Voilquin J., *Les Penseurs Grecs Avant Socrate-de Thalès de Milet à Prodicos. "Héraclite d'Ephese"*. s.77.
- 9 Capalle W., y.a.g.y. s.134.  
Fromm E., y.a.g.y. s.81.
- 10 Sena C. y.a.g.y. Cilt II. s.382.
- 11 Voilquin J., y.a.g.y. s.78.  
Sena C., y.a.g.y. Cilt II. s.382.
- 12 Sena C., y.a.g.y. Cilt II. s.387.

- 13 Platon **Theaitetos**. s.23-25. 152 d.
- 14 Voilquin J., y a y.g. s.77.
- 15 Sena C., y a.g.y. Cilt II. s.384.
- 16 Sena C. y a.g.y. Cilt II. s.384.
- 17 Sena C., y a.g.y. Cilt II. s.384.  
Bkz; Platon, **Kratylos ve Theaitetos** diyalogları.
- 18 Sena C., y a.g.y. Cilt. II. s.381.
- 19 Schleiermacher und Diels, **Die Fragmente der Vorsokratiker**.
- 20 Sena C., y a g.y. Cilt II. s.384.
- 21 Raymond A., **L'Aurore de la Philosophie Grecque**. s.174.
- 22 Sena C., y a.g.y. Cilt.II. s.384-385.
- 23 Sena C. y a.g.y. Cilt II. s.385.
- 24 Sena C., y a.g.y. Cilt.II. s.385.
- 25 Sena C., y a.g.y. Cilt II. s.385.
- 26 Frank Thilly -Ledger Wood, **A History of Philosophy**. s.32-33.
- 27 Sena C., y a.g.y. Cilt II. s.385.
- 28 Sextus Empricus, **Adv. Mathemat...**, Lib. VIII.  
Sena C., y a g.y. Cilt II. s.385.
- 29 Hançerlioğlu O., y a.g.y. Cilt II. s.121.
- 30 Hançerlioğlu O., y a.g.y. Cilt II. s.309.
- 31 Nietzsche F., **Zerdüşt Böyle Diyordu**. s.17.
- 32 Sena C., y a.g.y. Cilt II. s.385.
- 33 Aristoteles, **Métaphysique**. Livre I.
- 34 Hegel. **L'Encyclopedie des Sciences Philosophiques**, s.37.
- 35 Aristoteles, y a.g.y. A.3. "İlk Nedenlerin Araştırılması". Cilt I. s.33-34. Dipnot: 2 ve 3. Ayrıca Aristoteles, burada, "ilk filozoflar" deyimiyle Thalès, Anaximenes ve Herakleitos'u vurgulamaktadır. (Dipnot 3).
- 36 Aristoteles. y a.g.y. A., 3. Cilt I. s.31-32.
- 37 Aristoteles, y a.g y. I, 3. Cilt I. s.195-196. Dipnot: 4.
- 38 Aristoteles, y a.g.y. I, 3, Cilt I. s.196. Dipnot: I. ve s.197.
- 39 Aristoteles, y a g.y. I.4. Cilt I. s.197. Dipnot:2.
- 40 Bu çalışma. Üçüncü Bölüm.
- 41 Moreau J., **Aristote et Son Ecole**.
- 42 Voilquin J., y a.g.y. s.72-73.
- 43 Voilquin J., y a.g.y. "Giriş". s.14.
- 44 Bachelard G., **Psychanalyse du Feu**. s.116.  
Bkz; Voilquin J., y a.g.y. s.233. Notes: dipnot. 52.
- 45 Hegel, **Lectures on the History of Philosophy**. Vol. I. s.297.
- 46 Platon, **Cratyle**. Belirleme. 440.  
Voilquin J., y a.g.y. s.234. Notes: 61.
- 47 Guastalla, **Le Mythe et Le Livre**.  
Bkz: Voilquin J., y a.g.y. s.237. Notes: 60.

- 48 Platon, **La Republique**. Livre VII. 532 b-534 d. s.172-176..  
Diyalektik konusunun irdelenmesi.
- 49 Platon. a.g.y. VII. 534 b ve Phèdon, 82 d.  
Maire G., **Platon**. s.30-31.
- 50 Aristoteles, y.a.g.y. Livre I, 3. s. 198.  
Hegel, **Lec. on The His. of Philo**. Cilt II. s.117. "Aristoteles ve Doğa Felsefesi".  
Engels, **Doğanın Diyalektiği**, s.237-238. Engels. "Eskilerin Doğa Görüşü" başlığı altında.  
Hegel'in "Felsefe Tarihi"ni ayrıntılı bir biçimde incelemeye koyulur. s.237-268.
- 51 Aristoteles, y.a.g.y. 1,8 s.217.
- 52 Bkz; Engels **Doğa**. Diya. s.239.
- 53 Hegel, **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie**. Cilt I. "Giriş".
- 54 P.Foulquie et R. Saint-Jean, **Dictionnaire de la langue Philosophique**. "Rationalisme". s.609.
- 55 Foulquie-Saint Jean, a.g.y. s.610.
- 56 Bkz; Bu çalışmanın "Hegel Diyalektiği" kesimi. Üçüncü Bölüm.  
Stace W.T., **Hegel Üstüne**. "Ekler" kesimi.
- 57 Hegel, **Lec. on The His. of Philo**. Cilt I. s.282-285.  
Harçerlioğlu O., y.g.a.y. Cilt II. s.121.
- 58 Raymond A., y.a.g.y. s.153.
- 59 Lenin, **Marx-Engels-Marksizm**. s.335-336. Bkz; Lassalle'nin, Herakleitos üzerine yazdığı kitabın "Kavrama Üzerine", III. kesimin başlangıcında Herakleitos konusunda Philo'dan alıntı.
- 60 Lassalle, **Gesammelten Reden und Schtften**. s.400.  
Bkz; Lenin Materyalizm ve Ampiryokritisizm. s.412-418 .Not: 130.s.53C
- 61 Bkz: Moreau J., y.a.g.y. s.77-86.  
Robin L., **La Pensée Grecque et Les Origines de l'Esprit scientifique**. s.295.  
Aristoteles y.a.g.y. Livre I, 2. 1003 a 33; E, 4.1028 a 5; Z, 1.1028 a 10.  
Aristoteles, **Topique**, Livre IX. "Réfutations sophistiques". (Sofistçe çürütme). s.65.
- 62 Aristoteles **Métaphy.** Δ 4.  
Lenin, y.a.g.y. s.412. Not: 131. s.530.  
Lenin, **Marx-Engels-Marksizm** s.335-336.  
Raymond A., y.a.g.y. s.162-163.
- 63 Aristoteles, **Physique**. II. Livre. VIII. 2. 252 b. 10.  
Bkz; Moreau J., y.a.g.y. s.87.  
Devaux P., **De Thalès à Bergson**. s.111.
- 64 Platon, **Philon Rer. Div. Her.** 43. Répub. 34.c.  
Raymond A., y.a.g.y. s.160-161.  
Bréhier É., **Histoire de la Philosophie**. Tome I. s.57.  
Schuhl P.M., y.a.g.y. s.280-282.
- 65 Bkz; Schuhl P.M., y.a.g.y. s.280-286.  
Renouvier Ch. **La Philosophie Analytique de l' Histoire**. "Les Idées-Les Religions-Les Systèmes". Tome I. s.430-431, 568-569.
- 66 Lenin, **Mater.ve Ampiryo**. s.413. Not: 133. s.531.
- 67 Lenin, a.g.y. s.531. Not: 133.
- 68 Aristoteles, **Métaphy.** Γ, 3. 1005 b. 23 sqq; **Physi.** 1,2. 185 b 1923.  
Robin L., y.a.g.y. s.92.
- 69 Platon. **Théétète**, 179 e sqq. **Cratylus**, 334 e.
- 70 Aristoteles, **Métaphy.** A, 6. başlangıç ve Γ, 5. 1010 a 7-15.

- 71 Biz, bu konuyu daha önceki sayfalarda ayrıntılı bir biçimde dile getirdik. Burada sadece bu olguyu bir kez daha belirtmekle yetineceğiz. Ayrıca, bu çalışmanın "Hegel Diyalektiği" bölümüne bakınız.  
Bkz; Robin L., y.a.g.y. s.94.  
Bréhier É., y.a.g.y. Tome I. s.58.
- 72 Raymond A., y.a.g.y. Morceau 59; 10 D.
- 73 Platon, *Sophiste*. 242 d.  
Bkz; Raymond A., y.a.g.y. Morceau 59; 10 D.
- 74 Bkz; Lenin, *Felsefe Defterleri*. s.297.
- 75 Lassalle F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*. (Efesli Herakleitos'un Felsefesi). Cilt II. s.350-351.
- 76 Bkz, Lenin, *Fel. Def.* s.297.
- 77 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. (Felsefe Tarihi Dersleri). Cilt I. s.328.  
Bkz; Raymond A., y.a.g.y. s.162. Dipnot: 1.
- 78 Aristoteles, *Métaphy*. Cilt I.  $\Delta$  4. "Nature<sup>2</sup>". s.254 den 258'e dek.
- 79 Aristoteles, a.g.y. s.254'den 258'e dek.
- 80 Aristoteles a.g.y. Cilt I.  $\Gamma$ .3. 1005 b 25; s.195-196. Dipnot:4  
Bkz: Raymond A., y.a.g.y. s.162. Note: I.
- 81 Aristoteles, y.a.g.y. Cilt II. K, 5, 1062 b. 20-35. s.599-600.
- 82 Aristoteles, y.a.g.y. Cilt I.  $\Delta$  7 1017 a. 24 s.268'den 270'e dek. Dipnot: 1 ve 2.
- 83 Raymond, A., y.a.g.y. s.162-163.  
Bréhier É., y.a.g.y. Tome I. "L'Antiquité et le Moyen Age" s.56-58.
- 84 Bkz: Raymond A., y.a.g.y. Morceau 62; 80 D. "Herakleitos".
- 85 Platon, *Théét*. 152 e I. Craty. 401 d 5, 402 a 8.
- 86 Herakleitos, Morceau 41; 12 D.  
Bkz: Raymond A., y.a.g.y.
- 87 Aristoteles, *Top. A*. II. 104 b 22; *Cat et Log.*  $\Gamma$ .I. 298 b. 30 *Physi.*  $\Theta$  3.253 b 2.
- 88 Bkz; Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. I. s.171.  
Raymond A., y.a.g.y. s.165-169.  
Robin L., y.a.g.y. "L'Ecole de Milet". s.41.  
Devaux P., y.a.g.y. s.25.
- 89 Bréhier É., y.a.g.y. Tome I. s.56-58.  
Bkz; Politzer G., *Principes Élémentaires de Philosophie*, s.94-95.

## İKİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI:

### A.--SOKRATES KESİMİ.

- 1 Hegel, *Leç. sur l'His. de la Philo.* Tome I. s.178. Note: 1-3.
- 2 Bkz; Platon, *Théét*. 173c - 175b. Vol III. s.377-383.  
Maire G., *Platon*. s.14-15.  
Renouvier, y.a.g.y. s.570.
- 3 Koyré A., *Introduction à la Lecture de Platon*. s.20.
- 4 Koyré A., a.g.y. s.20.  
Bkz: Frutiger P., *Les Mythes de Platon*. s.48-60.

- 5 Hegel, **Verle. über die Geschi. der Philo.** Cilt II. s.245.  
Lenin, **Fel.Def.** s.230.  
Bkz; Hegel, **Hegel's Lec. on The His. of Philoso.** Cilt II. "A. The Philosophy of Plato". "I. Dialectic". s.49-71.  
Platon, **Soph.** 219a 224a. Cilt VIII. Üçüncü Bölüm. s.305-314.
- 6 Hegel, **Verle. über die Geschi. der Philo.** Cilt II. 245.
- 7 Stace W. T., ya g.y. s.21 ve 22.
- 8 Xenophan, **Memorables.** Livre. IV. ch. II.  
Aristoteles, **Métaphy.** Livre. V. ch. I.  
Bkz; Sena C., ya g.y. Cilt 4. s.266.
- 9 Aristoteles **Métaphy.** Livre V. ch. I.  
Xenophan, a.g.y. Livre II. ch. I.
- 10 Hegel, **Leç. sur l'His. de la Philo.** Tome I. s.52-53-54.
- 11 Bkz; Hegel, a.g.y. Tome I. "Giriş". s.52-53-54.  
Althousser L., **Marx et Lenine devant Hegel.** s.61-63.
- 12 Hegel, **Le ç. sur l'His. de la Philo.** Tome I. "Giriş". s.52-53.
- 13 Stace, ya g.y. s.32-33.
- 14 Hegel, **Leç. sur l' His. de la Philo.** Tome I. "Introduction". s.53. Stace, ya g.y. "Notlar" s.21'den 39'a dek.
- 15 Hegel, **Bütün Yapıtları (Seçmeler).** "22 Ekim 1818 Söylevi". s.10-11.
- 16 Hegel, **L'Encyc. des Sci. Philo.** § 377.  
**La Raison dans l'Histoire.** s. 85'den 94'e dek.  
**Philosophie de l'Histoire.** s.35.
- 17 Stace, ya g.y. s.127.
- 18 Bkz; Devaux P., ya g.y. s.61.  
Renouvier., ya g.y. Tome I. s.570.
- 19 Renouvier ya g.y. Tome I. s.572.
- 20 Voilquin, ya g.y. s.8-9.
- 21 Aristoteles, **Métaphy.** I, 3.  
Bkz; Hegel, **Lec. on The His. of Philo.** s.198.  
Engels, ya g.y. s.237-238.
- 22 Çiçeron, **De Natura Deorum.** I. s.10.  
Bkz; Hegel, a.g.y. s.209.
- 23 Hegel, ya g.y. Cilt I. s.209.  
Bkz; Engels ya g.y. s.238.
- 24 Bkz Hegel, **Ecrits Théologiques de Jeunesse.**  
Wahl J., **Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel.**
- 25 Hegel, **Theologische Jugendschriften.** s.147.
- 26 Hegel, a.g.y. s.140.
- 27 Hegel, ya g.y. s.318.
- 28 Hegel, ya g.y. s.318.  
Bkz; Wahl, ya g.y. 197-198.
- 29 Plutarch, **Quaestiones convivales** (Sofra konuşmaları). VIII. s. 8.  
Bkz: Hegel, **Lec on The His. of Philo.** s.213.  
Engels, ya g.y. s.239.
- 30 Bkz; Diogenes Laërce. § I.  
Hegel, a.g.y. Cilt I. s.215.

- 31 Bkz: Hegel, y.a.g.y. Cilt I. s.215.  
Hegel, L'Encyc. des Sci. Philo. "Introduction". s.37.
- 32 Çiçeron, y.a.g.y. I. s.10.  
Bkz: Engels, y.a.g.y. s.239.
- 33 Plutark, De Placitis Philosophorum. (Filozofların Görüşleri Üzerine). I. s.3.  
Bkz., Engels, y.a.g.y. s.239.
- 34 Plutark'ın sözü için Bkz; Hegel, Lec. on The His. of Philo, s.215 -216.  
Engels, y.a.g.y. s.239. Ayrıca dikkat: "De Placitis Philosophorum" adlı yapıtın Plutark'ın değil, bilinmeyen başka bir yazarın (sözde Plutark" denilen) olduğu sonradan tanıtıldı. Bu, 100. yıl dolaylarında yaşamış Actius'dan gelmektedir. s.422. Not: 120.
- 35 Bkz Voilquin, y.a.g.y. s.10-11. ve "Anaximandre". s.52-53. "Aetius, IV; 3,2 (Dox. 387)".  
Devaux y.a.g.y. s.26-27.  
Bréhier É., y.a.g.y. Tome I. s.60-80.  
Robin, y.a.g.y. s.48-53.
- 36 Aristoteles, Métaphy. I, 8.  
Bkz. Hegel, Lec. on The His. of Philo. s.217.  
Engels, y.a.g.y. s.239.  
Robin, y.a.g.y. s.288.
- 37 Hegel, a.g.y. s.218 ve devamı.
- 38 Aristoteles, Métaphy. Livre V. ch I.: Xenophan, Mémo. Liv. II. c h. I.  
Bkz: Renouvier, y.a.g.y. s.573-574.  
Sena y.a.g.y. Cilt I. (A-D). s.266.
- 39 Aristoteles, a.g.y. M.4. 1078 b. 17; Xenophan, a.g.y. IV, 6 ile karşılaştırılabilir.
- 40 Xenophan, y.a.g.y. Liv. IV. ch. V.
- 41 Xenophan, y.a.g.y. Liv. IV. ch. V.
- 42 Bkz: (39)'daki alıntı.  
Aristoteles, y.a.g.y. M, 4. 1078 b, 17: ve Liv. XIII. ch. IV.  
Bréhier. y.a.g.y. Vol. I. s.92-93.
- 43 Bréhier. y.a.g.y. Vol. I. s.93-94
- 44 Platon, Apologie, 30e. s.42.
- 45 Psikolojik belirleme olgusu için, ayrıntılı bilgiye bak. Bu çalışmanın 89-90 . sayfalardaki (f) şıkkının dokuz maddesinin tümü.
- 46 Aristoteles, Ethique à Nicomaque, VI, 13; VII, 2 ve C. IV.  
Renouvier, y.a.g.y. s.573-574.  
Sena y.a.g.y. s.267.
- 47 Sokrates ile ilgili alıntı:  
Xenophon, y.a.g.y.  
Bkz; Voilquin, y.a.g.y. s.59.  
Sena, y.a.g.y. Cilt 4. "Sokrates". s.267.
- 48 (47)'nin aynı.
- 49 (47)'nin aynı.
- 50 Sena, y.a.g.y. Cilt 4. s.268.
- 51 Renouvier, y.a.g.y. s.570.  
Thilly and Wood, y.a.g.y. s.66.  
Sandor P., Histoire de la Dialectique. s.26-27.
- 52 Sena y.a.g.y. Cilt 4. s.268.
- 53 Sena, y.a.g.y. Cilt 4. s.268.
- 54 Sena, y.a.g.y. Cilt 4. s.268.

- 55 Platon, Théét. 151 e.  
Bkz; Rodier G., *Les Mathématiques et la Dialectique dans l'Oeuvre de Platon*. "Etudes de Philosophie Grecque".  
Rodier G., *Sur l'Evolution de la Dialectique de Platon*.
- 56 Bkz; Platon, Ménon.  
Aristoteles, *Ethiq. à Nico*. VI, 13; VII, 2.  
Xenophon, *ya g.y.* III, 9.  
Renouvier, *ya g.y.* s.573.
- 57 Koyrè. *ya g.y.* s.37.
- 58 Sena, *ya g.y.* Cilt 4. s.269.
- 59 Bkz Devaux, *ya g.y.* s.61.
- 60 Bkz; Aristoteles, *Ethiq. à Nico*. C. IV.  
Renouvier. *ya g.y.* s.574.
- 61 Bréhier, *ya g.y.* Vol. I. s.81.
- 62 Bkz Aristophane, *Nuées* (Année 423). 887 sq; Euripide, *Fragment*, 189. Edition Nauck.  
Diogene Laërce, IX, 52, Laërce'e göre, ilk kez açık oturumda, tartışmayı söylev biçiminde başlatan Protagoras'tır.  
Platon, *Protagoras*, 338a; *Gorgias*, 497 bc.  
Bréhier, *ya g.y.* Vol. I. s.82.
- 63 (62)'nin aynı.
- 64 Bkz; Platon, *Hippias*. II, 368 b-d. *Protagoras*. 318 d, 319 a.
- 65 Diogene Laërce, IX, 51.  
Robin, *ya g.y.* s.158-164.  
Voilquin, *ya g.y.* s.202.
- 66 Platon, *Phédon*, 338 b.
- 67 Bréhier. *ya g.y.* Vol. I. s.90.
- 68 Bkz Gorgias ile ilgili olarak, anahtar, pseudo-Aristote, Gorgias üzerine, Xénophane ve Melissos; Protagoras üzerine. Aristoteles, *Rhétorique*. III. 5; Prodicus üzerine, Platon, *Protagoras*. 337 bc.  
Bréhier, *ya g.y.* Vol. I. s.84.
- 69 Platon, *Phédon*, 90 ab. *Phèdre*. 261'de.  
Robin, *ya g.y.* s.168-169.
- 70 Bkz; Mallet C., *Etudes Philosophiques*. Vol.II.  
Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. I. s.372.  
Robin, *ya g.y.* s.169.  
Schuhl, *ya g.y.*  
Sena, *ya g.y.* Cilt III. s.681.
- 71 Sena, *ya g.y.* Cilt III. s.680-681.
- 72 Hegel, *Vorle. über die Geschi. der Philo.* Bd. XIV. s.31.  
Hegel, *ya g.y.* s.374.  
Lenin, *Fel. Def.* s.221.
- 73 Hegel, *Vorle. über die Geschi. der Philo.* s.42.  
Hegel, *Lec. on the His. of Philo.* s.377-378.  
Lenin, *a.g.y.* s.224.
- 74 Hegel, *Vorle. über die Geschi. der Philo.* s.33.
- 75 Aristoteles. *Top.* II, 172a 23-31.  
Bkz, Moreau, *ya g.y.* s.46.  
Dufour M., *Aristote. "2. Topiques" - (Art Dialectique)*. s.47.



- 76 Aristoteles, *Métaphy.* I. 2, 1004 b. 25.  
Aristoteles, *Top.* I, 2. 101 a 36- b 4.  
Moreau, y.a.g.y. s.47. Dipnot: 3.
- 77 Aristoteles, *Extraits.* "2. Topiques (Art Dialectique)". s.51 -52.  
Aristoteles, *Métaphy.* Tome II. M, 4. 20-25 -30, 35. 1079 a. s.734-735.
- 78 Aristoteles, *Ext.* s.51.
- 79 Hegel, y.a.g.y. Bd. XIV. s.31 -33.  
Hegel, *Lec on The His. of Philo.* s.370-374.
- 80 Engels, y.a.g.y. s.237 -245.  
Stace, y.a.g.y. s.39.
- 81 Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s.110-112.
- 82 Bkz: Kant, *La Critique de la Raison Pratique.*
- 83 Platon, *Théét.* 149 A. 151.  
Xenophon, *Entretiens Mémo. de Socrate.* IV. 7, 1.  
Sena, y.a.g.y. Cilt 4. s.515.  
Robin, y.a.g.y. s.187.  
Robin, *Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la Philosophie de Socrate.*  
(Année philos. 1910 et dans LVI b. 81 - 137, 1911
- 84 Bkz Kant *La Critique de la Raison Pure. ve La Cri. de la Rai. Pra.*
- 85 Bkz Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit.*
- 86 Bkz: Platon, *le Banquet*, 176, 214, 220.
- 87 Bkz Platon, a.g.y. 176, 214, 220.  
Hegel, *Lec, sur l'His. de la Philo.* Tome I. s.230.  
Russell, *Batı Felsefe Tarihi.* "Antikçağ". s.190.
- 88 Bkz; Hegel, a.g.y. Tome I. s.70-74.
- 89 Bkz; Hegel, y.a.g.y. Tome II. s.30.

#### B.— PLATON KESİMİ.

- 1 Bréhier, y.a.g.y. Vol. I. s.97.
- 2 Bkz; Bu çalışmanın Birinci Bölümü, "Herakleitos" kesimi.
- 3 Bkz; Aristoteles, *Organon* ve özellikle *Top.* .
- 4 Bkz; Bu çalışmanın "Sokrates" kesimi.
- 5 Russell B., y.a.g.y. s.191.
- 6 Russell, y.a.g.y. s.191.  
Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Tome II. s.63.
- 7 Hegel, a.g.y. Tome II. s.63.  
Platon, *Soph.* s.190-196, 246-249.
- 8 Hegel, y.a.g.y. Tome II. s.5-63.  
Russell, y.a.g.y. s.191.  
Robin, y.a.g.y. s.217-221.
- 9 Bkz; Russel, y.a.g.y. s.191.
- 10 Sena. y.a.g.y. Cilt II. s.15-16.
- 11 Hegel, y.a.g.y. Tome II.  
Russell, y.a.g.y. s.192.
- 12 Ciceron, *Dernières académiques.* I, 15-18.  
Adulée, *Du Dieu de Socrate.* Natorp, *Platos İdee...*, 1903.  
Bkz; Bréhier, y.a.g.y. Vol. I. s.100. Dipnot:l.

- 13 Bkz; Kovré, y.a.g.y. s.16-17-18.
- 14 Bkz; Koyré, y.a.g.y. s.17-18.
- 15 Bkz; Schuhl, y.a.g.y.  
Bréhier, y.a.g.y. Vol. I. s.100.  
Koyré, y.a.g.y. s.20.
- 16 Bkz; Koyré, y.a.g.y. s.20. Dipnot: 2.
- 17 Platon, *Ménon*. 75 d.
- 18 Bkz; Bréhier, y.a.g.y. s.76-77.
- 19 Hegel, *Vorle, über die Geschichte der Philo.* Bd. XIII. s.193.  
Bkz; Lenin, *Fel. Def.* s.228.  
Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Cilt II. s.58-59-60.
- 20 Bkz; Bu çalışma. "Sokrates" kesimi.
- 21 Bkz; Maire, y.a.g.y. s.26.
- 22 Platon, *Gorgias*. 464 b - 465 d.  
Aristoteles, *Art Rhêto.* s.78.
- 23 Aristoteles, a.g.y. s.80.
- 24 Bkz; Aristoteles, y.a.g.y. s.78-80, 81.
- 25 Aristoteles, y.a.g.y. s.81.
- 26 Aristoteles, y.a.g.y. s.81.
- 27 Bkz; Aristoteles, y.a.g.y. "Art poétique".
- 28 Russell, y.a.g.y. Cilt I. s.262-263.
- 29 Russell, y.a.g.y. Cilt I. s.262-263.
- 30 Russell, y.a.g.y. Cilt I. s.262-263.
- 31 Aristoteles, y.a.g.y. s.81.
- 32 Aristoteles, y.a.g.y. s.83.
- 33 Bkz; Hegel, *Leç. sur l'His. de la Philo.* Tome I. "Introduction" ve "La Mythologie en général". s. 230.  
Frutiger, *Les Mythes de Platon.* s.108-111-144.  
Brochard V., *Les Mythes dans la Philosophie de Platon*
- 34 Aristoteles, *Métaphy.* III. 4.  
Hegel, y.a.g.y. Tome I. "Introduction". s.244-245.
- 35 Bkz; Hegel, y.a.g.y. s.244-245.
- 36 Bkz; Maire, y.a.g.y. s.26-27.
- 37 Bkz; Bu çalışmadaki Aristoteles'e ilişkin inceleme. s.111-113.
- 38 (37)'nin aynısı.  
Maire, y.a.g.y. s.26.
- 39 Platon, *Rép*, VII. 518 c.
- 40 Platon, *Ménon*, 80 a -b.  
Platon, *Théét.* 151 a.
- 41 Maire, y.a.g.y. s.27.
- 42 Platon, *Théét.* 194 a - 151 d.
- 43 Bkz; Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon.*
- 44 Platon, *Ménon*. 75 d.

- 45 Bkz; Bréhier, y.a.g.y. Tome. I. s.114.  
Maire, y.a.g.y. s.29.  
Devaux, y.a.g.y. s.73.
- 46 Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s.104-105-106.  
Robin, y.a.g.y. s.213-217.  
Russell, y.a.g.y. "Platon'un Düşünce Kaynakları". Konu. XIII. s.190.
- 47 Bkz; Maire, y.a.g.y. s.30.
- 48 Bkz; Brun J.. *Les Conquêtes de l'Homme et la Séparation ontologique*.
- 49 Koyré, y.a.g.y. s.54.
- 50 Bkz; Platon, *Protagoras*. 338 a.
- 51 Platon, *Gorg.* 497 bc.
- 52 Bkz; Aristophane, *Nudes*. (de l'année 423) 887 sq.  
Euripide, frag. 189; Diogène Laërce, IX, 52. Bu filozof, tartışmadaki karşılıklı çekişme ve tartışmaları, Sokrates'ten çok Protagoras'a atfetmektedir.  
Bkz; Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s. 82. Ayrıca bkz, bu çalışmanın "Sokrates" kesimi.
- 53 Platon, *Kratylos*. s.88. 428 abcd.
- 54 Koyré, y.a.g.y. s.67.
- 55 Koyré, y.a.g.y. s.57.
- 56 Bkz; Bu konuda ayrıntılı bilgi için, bu çalışmanın "Sokrates" kesimi.
- 57 Bkz; Koyré, y.a.g.y. s.58.
- 58 Bkz; Platon, *Théét.* 142 abc, 143 c.
- 59 Platon, *Theaitetos*. s.13. 146 e.
- 60 Platon, a.g.y. s.150. 210 a.
- 61 Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s.105.
- 62 Bkz; Platon, *Prota.* 361 ad.
- 63 Koyré, y.a.g.y. s.42-43. Dipnot: 2.
- 64 Bkz; Platon, *Mén.* 86 c - 87 b.
- 65 Platon, a.g.y. 86 e.
- 66 Platon, y.a.g.y. 86 d.
- 67 Platon, *Philébe.* II. b.
- 68 Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s.109.
- 69 Bréhier y.a.g.y. Tome I. s.110.
- 70 Platon, *l'Euthyphron*. 6 d.
- 71 Stace, y.a.g.y. s.23-24.
- 72 Stace, y.a.g.y. s.24-25.
- 73 Russell, y.a.g.y. Cilt I. s.248-257.
- 74 Stace, y.a.g.y. s.26.
- 75 Stace, y.a.g.y. s.26-27.
- 76 Bkz; Stace, y.a.g.y. s.27.  
Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol II. s.20-49  
Robinson R., *Plato's Earlier Dialectic*. s.61-93.
- 77 Stace, y.a.g.y. s.27.  
Maire, y.a.g.y. s.33.
- 78 Maire, y.a.g.y. s.33.

- 79 Bkz; Platon, **Rép.** X, 596 b sqq.
- 80 Platon, **Parménide**. 130 c - e.
- 81 Bkz; Maire, y.a.g.y. s.34.
- 82 Bkz; Kant, **La Crit. de la Rai. Pu. ve La Crit. de la Rai. Prat.**
- 83 Bkz; Hegel, **La Raison dans l'Histoire. ve La Phénoménologie de l'Esprit.**
- 84 Bkz; Engels, **Doğa. Diya.**  
Lenin, **Mater. ve Ampiryo.**
- 85 Bkz; Platon, **Théét.** 184 b. sqq.
- 86 Agneau J., **De la Metaphysique**, "Célèbres Leçons et fragments". s.25.
- 87 Bkz; Berkeley G., **Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge.** (İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme).  
Frazer A., **Works of George Berkeley.**  
Lenin, y.a.g.y. "Birinci" ve "İkinci Önsöz".
- 88 Stace. y.a.g.y. s.27.
- 89 Stace. y.a.g.y. s.29.
- 90 Bkz; Aristoteles, **Métaphy.** M, 4. 1078 b., 17.  
Xenophone, **Mémo**, IV, 6.  
Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s.92-93.
- 91 Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s.111.
- 92 Bkz; Platon, **Ménon**. 87. a.
- 93 Platon, a.g.y. 86 c.
- 94 Bkz; Platon, **Phédon**. 103 b-107 b, 114 d.
- 95 Platon, a.g.y. 97 c.
- 96 Platon, y.a.g.y. 99 c.
- 97 Bkz; Platon, y.a.g.y. 99 c - 100 d ve 101 e.
- 98 Bkz; Bréhier, y.a.g.y. s.113.
- 99 Russell, y.a.g.y. Cilt I. s.212-213.
- 100 Bkz; Schopenhauer, **Le Monde Comme Volon'e et Comme Représentation.**  
Nietzsche, **Genéalogie de la Morale.**
- 101 Bkz; Diyalektiğin yükselen ve inen devim niteliklerine ilişkin olarak aşağıdaki belirlenen yapıtlara da danışılabilir.  
Sandor P., **Histoire de la Dialectique.** s.29-36.  
Penjon A., **Précis d'Histoire de la Philosophie.** s.64-65.  
Devau- P., y.a.g.y. s.74.  
Maire G., y.a.g.y. s.32-39.  
Robin L., y.a.g.y. s.256-261.
- 102 Bkz; Platon, **Phéd.** 101 d.
- 103 Platon, a.g.y. 101 b - 102 a.
- 104 Platon, **Rép.** 511 a - e.
- 105 Bkz; Platon, **Rép.** 508 e.
- 106 Bkz; Platon, **Timée.** 29 c-30 a.
- 107 Bkz; Aristoteles, **Métaphy.**  $\Lambda$  7, 1072 a 25 — 1073 a 35 ve  $\Lambda$  6, 1071 b 22-24.  
Moreau, y.a.g.y. s. 138-139.
- 108 Platon, **Rép.** 506 a.
- 109 Bréhier, y.a.g.y. Cilt I. s. 114.

- 110 Platon, y.a.g.y. 506 b.
- 111 Stace, y.a.g.y. s. 36-37.
- 112 Bkz; Althusser, y.a.g.y. s. 28-29.  
Stace, y.a.g.y. s. 36-37. Bu konuya, bu sayfalarda basit bir biçimde değinilmektedir. Biz ise, bunun ayrıntılı bir açıklamasını yaptık.
- 113 Stace, y.a.g.y. s. 36-37.
- 114 Stace, y.a.g.y. s. 36-37.
- 115 Stace, y.a.g.y. s. 37-38.
- 116 Stace, y.a.g.y. s. 39.
- 117 Platon ve mitolojiye ilişkin olarak bkz;  
Hegel. *Leç. sur l'His.de la Philo.* Tome I. "Introduction".
- 118 Sena, y.a.g.y. "Platon". Cilt II. s. 18.
- 119 Bkz; Descartes, *Discours de la Méthode.*  
Kant. *La Crit.de la Rai. Pur.*
- 120 Bkz; Stace, y.a.g.y. s. 37.
- 121 Milhaud G., *Les Philosophes-géomètres de la Grèce.* s. 259.  
Bkz; Moreau, y.a.g.y. s. 29.
- 122 Platon, *Phéd.* 74 sq. ve *Rép.* V. 479 b.
- 123 Platon, *Phéd.* 100 a — 101 d.  
"Revue Philosophique"teki açıklamalar. 1947. s. 321-322.  
Moreau, y.a.g.y. s. 29.  
Aristoteles, *Métaphy.* M, 4. 1078 b 23-24.
- 124 Sena, y.a.g.y. Cilt II. s. 18.
- 125 Platon, *Rép.*
- 126 Platon, a.g.y. X. Kitap. ve *Phédre.*
- 127 Bkz; Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Cilt II. s. 39-71.  
Robinson, y.a.g.y. s. 61-93.  
Bréhier. y.a.g.y. Tome I. s. 110-113-133.  
Robin, y.a.g.y. s. 235.
- 128 Bkz; Platon, *Rép.* Kitap VII. Mağara öyküsü (istiraresi).
- 129 Bkz; Platon, a.g.y. Kitap X. ve *Phéd.*  
Devaux, y.a.g.y. s. 74-75.  
Penjon, y.a.g.y. s. 65. .  
Sandor, y.a.g.y. s. 36-37.
- 130 Bu tabloya benzer bir tabloyu, A.Penjon'un *Pré. d'His.de la Phi.* adlı yapıtında bulabilirsiniz.  
s. 65. Yalnız, biz, bu tabloya bazı değişiklikler kazandırdık.
- 131 Bkz; Bu çalışmanın, 147. sayfasına. Diyalektik Devimler Tab.
- 132 Bkz; Devaux, y.a.g.y. s. 74.
- 133 Bkz; Devaux, y.a.g.y. s. 74.
- 134 Bkz; Devaux, y.a.g.y. s. 74.
- 135 Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s. 114.
- 136 Bkz; Platon, *Rép.* 511 d.
- 137 Platon, a.g.y. 508 d — 509 a.
- 138 Platon, y.a.g.y. 509 b.
- 139 Platon, *Devlet.* 509 d, 510 abcd. 511 abc. Tümcelerın altını metinde ben çizdim. Diyalektik Yöntem'e özgü yapıyı göstermek için. Ş.Y.

- 140 Bkz; Platon, **Devlet**. 511 d.
- 141 Bkz; Platon, a.g.y. 511 e.
- 142 Biz, bu açıklamalarımızın tablosunu, bu çalışmanın 159-162 sayfaları arasında, ayrıntılı bir biçimde oluşturduk.
- 143 Bkz; Platon, **Rép.** 509 a, 511 e. "Politéia".
- 144 Bkz; Platon, a.g.y. 525 e.
- 145 Bkz; Platon, y.a.g.y. 526 d.
- 146 Bkz; Platon, y.a.g.y. 530 ad,
- 147 Bkz; Platon, y.a.g.y. 531 ab.
- 148 Bkz; Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s. 116.
- 149 Bkz; Platon, y.a.g.y. 537 c.
- 150 Bkz; Platon, **Parm.** 128 e, 130 a, 135 c.
- 151 Bkz; Platon, a.g.y. 131 a — 131 e.
- 152 Bkz; Platon, y.a.g.y. 131 e — 132 b.
- 153 Bkz; Platon, y.a.g.y. 132 a — 133 a.
- 154 Bkz; Platon, y.a.g.y. 133 b — 134 e.
- 155 Bkz; Platon, **Phéd.** 100 d.
- 156 Bkz; Platon, **Théét.** 151 e.
- 157 Bkz; Platon, **Rép.** 478 a sq.
- 158 Platon, **Theait.** 155 e, 156 abcde, 157 abc.
- 159 Bkz; Platon, a.g.y. 160 e.
- 160 Bkz; Platon, y.a.g.y. 156 a, 157 a.
- 161 Bkz; Platon, y.a.g.y. 179 c.
- 162 Bkz; Platon, **Théét.** 179 e — 180 b.
- 163 Bkz; Kant, **La Crit.de la Rai. Pur.** ve **La Crit.de la Rai. Prat.**
- 164 Bkz; Hegel, **La Phéno. de l'Esp.** Cilt II. "Kantçı ahlâkbilimsel evrenin eleştirisi."
- 165 Bkz; Platon, y.a.g.y. 160 c, de.
- 166 Platon, **Theait.** 160 abcde, 161 cde, 162 a. "Payvan" bir maymun cinsidir.
- 167 Bkz; Bu çalışmanın Sokrates kesimi: s. 100—101. Tablo: a) Sokrates'e göre töresel ilkenin işlerlik olgusu. b) Sofistler'e göre --özellikle Protagoras'a göre-- töresel ilkenin işlerlik olgusu. Platon, **Protag.** 337 bc. ve **Theait.** 162 a.
- 168 Bkz; Bréhier, y.a.g.y. Vol. I. s. 124.
- 169 Bkz; Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, G.Marcel vb. Varoluşçuluk felsefe biçimleri. Foulquié P., **Varoluşçu Felsefe.** Magill F.N., **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı.** Jaspers K., **Felsefeye Giriş.** Bu yapıtlarda, duyumun kesin varlığının türlü biçimler altında —dinsel, gizemsel, olgusal ve varlıksal— bilincine varılması genellemeler olarak ele alınmaktadır.
- 170 Bkz; Platon, **Theait.** 169 d — 172 b — 182 d.
- 171 Bkz; Çalışmamızın İdealar'la ilgili kesimi. s. 178-200 arası.
- 172 Bkz; Kant, **La Crit.de la Rai. Prat.** Hegel, y.a.g.y. Tome II. "Kantçı ahlâkbilimsel dünya görüşünün eleştirisi." Robinson R. da bu kanıyı paylaşıyor. Bkz; y.a.g.y. s. 76.
- 173 Bkz; Platon, **Théét.** 187 b.

- 174 Bkz; Platon, *Theait.* 187 ab.
- 175 Bkz; Platon, a.g.y. 187 b.
- 176 Bkz; Platon, y.a.g.y. 184 b – 186 d.
- 177 Bkz; Robinson, y.a.g.y. s. 74, 83, 84, 100.  
Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. II. s. 74-89.  
Stace, y.a.g.y. s. 24-25-26.  
Bréhier, y.a.g.y. Vol. I. s. 125.
- 178 Stace, y.a.g.y. s. 25.
- 179 Bkz; Platon, y.a.g.y. 187 b.
- 180 Bkz; Robinson, y.a.g.y. "Eristic". s. 84-85.
- 181 Bkz; Platon, y.a.g.y. 188 a – 189 a – 190 c.
- 182 Bkz; Platon, y.a.g.y. 201 ac.
- 183 Bkz; Platon, y.a.g.y. 201 d.
- 184 Bréhier, y.a.g.y. Vol. I. s. 126.
- 185 Bkz; Platon, y.a.g.y. 203 a – 204 a.
- 186 Platon, y.a.g.y. 208 c d e.
- 187 Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s. 126.
- 188 Bkz; Hegel, y.a.g.y. Vol. II. s. 49-65.
- 189 Hegel, y.a.g.y. s. 56.
- 190 Turnak içindeki sözler için bkz;  
Hegel, y.a.g.y. s. 56.
- 191 Bkz; Sartre, *Critique de la Raison dialectique.* "Theorie des Ensembles pratiques" s. 117.  
Gurvitch, *Dialectique et Sociologie.* s. 31-50-51.
- 192 Bkz; Wahl, *Etude sur le Parménide de Platon.*  
Gurvitch, y.a.g.y. s. 46.
- 193 Rodier G., *Etudes de Philosophie Grecque.* s. 64.
- 194 Bkz; Gurvitch, y.a.g.y. s. 45.
- 195 Bréhier, y.a.g.y. Vol. I. s. 127.
- 196 Bkz; Platon, *Parmé.* 135 ab – 136 ac.
- 197 Platon, a.g.y. s. 37.
- 198 Bkz; Platon, y.a.g.y. Auguste Diès'in açıklaması. s. 27.
- 199 Bkz; Platon, y.a.g.y. 135 a.
- 200 Bkz; Auguste Diès'in açıklaması. Platon, *Parmé.* s. 27.
- 201 Bkz; Schiller, *Etudes sur l'Humanisme.* s. 79.  
Platon, y.a.g.y. Dip not: I. s. 132-134.
- 202 Bkz; Bu çalışma, s. 226-227.
- 203 Bkz; Platon, y.a.g.y. 144 e – 145 b.
- 204 Bkz; Platon, y.a.g.y. 145 b.
- 205 Bkz; Robin, y.a.g.y. s. 440-455.
- 206 Bréhier, y.a.g.y. Tome I. s. 129.
- 207 Platon, *Rép.* 511 b.
- 208 Bkz; Platon, *Sof.* 233 c.
- 209 Bkz; Platon, a.g.y. 236 e-237 a.

- 210 Platon, **Fénelon**. l'Existence de Dieu. (Tanrı'nın varlığı). İkinci Bölüm. s. 13-23.  
Sof. s. 335. Dip not: I.  
Crat. 429 d.  
Euthy. 184 a – 187 a.  
Théét. 188 d.
- 211 Bkz; Platon, Sof. 243 e – 245 e.
- 212 Platon, a.g.y. 246 a – 249 a.
- 213 Bkz; Bréhier. y a.g.y. Tome I. s. 131.
- 214 Bkz; Platon, y a.g.y. 248 e.
- 215 Bkz; Bréhier, y a.g.y. Tome I. s. 131.
- 216 Platon, y a.g.y. 250 a.
- 217 Bkz; Platon, y a.g.y. 253 a d.
- 218 Platon, y a.g.y. 259 e.
- 219 Bkz; Platon, y a.g.y. 254 d.
- 220 Bkz; Platon, y a.g.y. 255 e.
- 221 Bkz; Platon, y a.g.y. 252 e.
- 222 Bkz; Platon, **Phéd.** 265 d.
- 223 Bkz; Platon, **Politique**. 256 c – 267 c.  
Sop. 218 d – 231 c.
- 224 Bkz; Bréhier, y a.g.y. Vol. I. s. 134.
- 225 Bkz; Aristoteles, **Premières Analytiques**. I, 31.
- 226 Bkz; Platon, Sop. 262 e – 263 b.
- 227 Bkz; Platon, **Philebe**. 23 e – 27 c – 23 d – 26 ad.
- 228 Bkz; Platon, a.g.y. 18 b.
- 229 Bkz; Platon, **Timée**. 54 a. sq.
- 230 Bkz; Platon, a.g.y. 26 e.
- 231 Bkz; Platon, y a.g.y. 65 a.
- 232 Bkz; Bréhier, y a.g.y. Tome I. s. 136.

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI:

- 1 Bkz; Hegel diyalektiğinin modern bir evrim olarak düşünülmesi.  
Bréhier, y a.g.y. Tome II. s. 734-785.  
Bréhier, **Histoire de la Philosophie allemande**. s. 115.  
Stace, y a.g.y. s. 161.
- 2 Hegel, Büt. Yap. (Seç.) s. 151.
- 3 Bkz; Bréhier, **His. de la Philo.** all s. 122.
- 4 Bkz; Hegel, **la Phéno. de l'Esp.** Tome I. s. 14-16.  
**l'Encyc. des Scien. Philo.** s. 74-75.
- 5 Bkz; Hegel, **l'Encyc. des Scien. Philo.** s. 312-313. Hegel'in bu kitabında, s. 312'de, Ruckert'in Mevlâna'dan çevirdiği bir rubai de yer almaktadır.
- 6 Bkz; Stace, y a.g.y. s. 15.
- 7 Stace, y a.g.y. s. 16.



- 8 Wallace W. *Philosophy of Mind*. s.9 ve *Prolegomena to The Study of Hegel's Philosophy and Specially of His Logic*.  
Lenin, Fel. Def. s.194.  
Stace, y.a.g.y. s.16.
- 9 Bkz; Althusser, y.a.g.y. s.49-75-82.
- 10 Bkz; Baillie J.B., *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. s.314.  
Lenin, y.a.g.y. s.194.
- 11 Lenin, y.a.g.y. s.194.  
Bkz; Wallace W., y.a.g.y. s.540.
- 12 Bkz; Robin, y.a.g.y. s.95.
- 13 Bkz; Robin, y.a.g.y. s.95. Dipnot: I.  
Platon, *Sop*. 242 d.  
Aristoteles, *Métaphy.* A, 5. 968 b, 18-28. LXXI. kesim içinde, II. Bölümde, Bilim ve Din, Xenophanes, IV. kesim içinde Parmenides, VIII. kesimde de genç Eleacılar olan Zenon ve Melissos incelenmektedir.  
Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. I. s.263-264-265.  
Stace, y.a.g.y. s.17 Dipnot: I.
- 14 Bkz; y.a.g.y. Vol. I. s.239-261.  
Voilquin, y.a.g.y. s.87-94.
- 15 Stace, y.a.g.y. s.20.  
Bkz; Hegel, y.a.g.y. Vol. I s.261-263.
- 16 Bkz; Hegel, *la Phéno. de l'Esp., la Rai. dans l'His., les Principes de la Philosophie du Droit*.
- 17 Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. I s.240  
Lenin, y.a.g.y. s.206.
- 18 Lenin, y.a.g.y. s.206.
- 19 Bkz; Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.43-104.  
Hegel, *Büt. Yap. (Seç.)* s.83-115.  
Noël G., *La Logique de Hegel*. s.11.
- 20 Bkz; Engels, *Anti-Dühring*. s.63-69.  
Lenin, y.a.g.y. s.206-215. Notlar: 88-94.  
Engels, *Ludwig Feuerbach*. s.49.  
Poltzer G., *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*. s.160-161.
- 21 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* "Introduction". s.44.  
Hegel, *Büt. Yap.* s.102.
- 22 Bkz; Hegel, *la Rais. dans l'His.*
- 23 Bkz; Stace, y.a.g.y. Kitabın sonundaki varlıkbilimsel tablo.
- 24 Bkz; Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. I. s.239-261.
- 25 Hegel, *Büt. Yap.* s.142.  
*L'Encyc. des Scien. Philo.* s.77. § 86-87.
- 26 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.82.  
*Büt. Yap.* s.146.
- 27 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.82.  
*Büt. Yap.* s.146.
- 28 Hegel, a.g.y. s.82.  
*Büt. Yap.* s.146.
- 29 Hegel, y.a.g.y. s.53, § 42.  
*Büt. Yap.* s.42-43.  
Stace, y.a.g.y. s.83.

- 30 Hegel, y.a.g.y. s.43 § 44.  
Büt. Yap. s.46.
- 31 Hegel, **Lec. on The His. of Philo.** Vol. III. s.585.  
Büt. Yap. s.58.
- 32 Hegel, a.g.y. Vol. I. s.277.  
Lenin, **Fel. Def.** s.213.  
Althusser, y.a.g.y. s.83.  
Marcuse H., **L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité.** s.32.
- 33 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.277.  
Bkz; Kant, **La Crit. de la Rai. Pu.** "La dialectique transcendente" Bölümü.  
Garaudy R., **Dieu est mort.** s.316-317.
- 34 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.279.
- 35 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.283-284.
- 36 Bkz; Aristoteles, **Métaphy.** IV. 3. ve 7.  
Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.282.
- 37 Bkz; Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.77. § 86-87.
- 38 Bkz; Bu çalışmanın Herakleitos kesimi. Birinci Bölüm.
- 39 Aristoteles, **Du Mundo.** 5.  
Hegel, **Lec. on The His. of Philo.** Vol. I. s.84.
- 40 Platon, **Ban.** s.187-397.  
Bkz; Hegel, a.g.y. s.282-285.
- 41 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.285.
- 42 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.286.
- 43 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.288.
- 44 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.288.
- 45 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.290.
- 46 Hegel, y.a.g.y. Vol I. s.291.  
Bkz; Lenin, y.a.g.y. s.215.
- 47 Engels, **Anti-Dühring.** "İkinci baskıya önsöz". s.56-57.  
Kant ile ilgili dipnot:... 57. Kant kendi nebula kuramını 1755 yılında Könisberg ve Leipzig'de adsız olarak çıkan bir yapıtta açıklamıştır. -Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels... -Ed.
- 48 Engels. a.g.y. "İkinci baskıya önsöz". s.56-60. Londra, 23 Eylül 1885.
- 49 Bkz; Lenin, **Fel. Def.** s.215.
- 50 Bkz; Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s. 292-293.
- 51 Herakleitos'a ilişkin bu sözler için bkz;  
Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.293-294. 295.  
Lenin, y.a.g.y. s.216.
- 52 Bkz; Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.88-89 § 112 "Öz Bilimi".  
Hegel, **Büt. Yap.** s.170-171. 172.
- 53 Bkz; Kant, **La Crit. de la Rai. Pu.**  
Weil, E., **Problèmes kantians.** s.26-31.  
Philenko A., **Theorie et Praxis dans la Pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793.** s.18.
- 54 Bkz; Hegel, **Lec. on The His. of Philo.** Vol. I. s.277.
- 55 Bkz; Kant, y.a.g.y.  
Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.52'den 65'e dek.

- 56 Hegel, *Lec. on The Histo. of Philo.* Vol. I. s.261.
- 57 Bkz; Hegel, a.g.y. s.268.
- 58 Bkz; Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.269. "Bayle'e ilişkin olarak "Tarihsel Eleştirel Sözlük". Cilt 4. Art. Zenon. Not: E." Bu kesimde, Bayle'nin yazısı, Hegel tarafından, olduğu gibi ve fransızca olarak aktarılmıştır kitaba. Pierre Bayle'nin, ilk kez 1967 yılında yayınlanmış olan "Tarihsel ve Eleştirel Sözlük" adlı yapıtı söz konusu burada. Bkz; Lenin, *Fel. Def.* s.210. Not: 90.
- 59 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.269-270. ve Bayle'nin açıklaması.  
Lenin, y.a.g.y. s.210.
- 60 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.270.
- 61 Bkz; Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.270.
- 62 Bkz; Lenin, y.a.g.y. s.211.
- 63 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.273.
- 64 Bkz; Lenin, y.a.g.y. s.212. Çernov'un Engels'e itirazları: V. Çernov'un Marxisme (marksçılık) ve deneyüstü felsefe başlıklı yapıtının ilk paragrafına atıfta bulunuyor Lenin. Not: 92.
- 65 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.274.
- 66 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.261.
- 67 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.261. Hem Zenon ve hem de Parmenides'in görüşleri için.  
Bkz; Voilquin, y.a.g.y. s.89.  
Robin, y.a.g.y. s.110. Zenon ve s.101. Parmenides.
- 68 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.77.
- 69 Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. I. s.261.
- 70 Bkz; Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.81.
- 71 Hegel, a.g.y. s.78.
- 72 Hegel, y.a.g.y. s.82. *Büt. Yap.* s.144.
- 73 Bkz; Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. I. s.264.
- 74 Protagoras ve bu konuyla ilgili olarak, çalışmamızın İkinci, Sokrates-Platon-Bölümü'ne bakınız.
- 75 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.374.  
Ayrıca bkz; Kant ile ilgil olarak Hegel'in incelemesi:  
Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.53 § 42.  
Marcuse. *L'Ontologie de Hegel.* s.37.
- 76 Bkz; Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.301. "Saltık Tin". (L'Esprit Absolu).  
Hegel, *La Phéno. de l'Esp.* Tome II. s.293. "Saltık Bilgi". "le Savoir absolu".  
Wahl, *Le Mal de la Conscience dans la Philosophie de Hegel.* s.241. "l'Esprit".
- 77 Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel.* s.573.
- 78 Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. I. s.374.
- 79 Hegel, a.g.y. Vol. I. s.377.
- 80 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.377.
- 81 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.264-265.  
Bkz: Lenin, *Fel. Def.* s.208.
- 82 Lenin'e ait bu sözler için bkz;  
Lukacs G., *Birey ve Toplum.* s.40-41.
- 83 Engels, *An.-Dih.* s.107.
- 84 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.385.
- 85 Bkz; Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.385-386.

- 86 Bkz; İylenkov E. V., *Dialectical Logic. Essays on Its History and Theory*. s.144-145. "Essay four; "The Structural Principle of Logic. Dualism or Monism".
- 87 Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.410-411.
- 88 Bkz; Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.411.  
Hegel, *L'encyc. des Scien. Philo.* s.242.
- 89 Hegel, a.g.y. "İkinci Baskıya Önsöz". s.20.  
Büt. Yap. s.72.
- 90 Hegel, y.a.g.y. "Intro." s.40 § 17.  
Büt. Yap. s.33.
- 91 Hegel, y.a.g.y. s.77-78.  
Büt. Yap. s.118-119.  
Propedeutique Philosophique. s.87 ve 133.
- 92 Bkz; Hegel, *L'Encyclo. des Scien. Philo.* s.32. "Intro." § 6.  
*La Rai. dans l'His.* s.49.
- 93 Hegel, a.g.y. "22 Ekim 1818 Söylevi". s.9.  
Büt. Yap. s.10-11.
- 94 Hegel, *La Rai. dans l'His.* s.51.
- 95 Hegel, a.g.y. s.48.  
*L'Encyc. des Scien. Philo.* s.32-33.
- 96 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.44. § 19. "Küçük Mantiğa Giriş".  
Büt. Yap. s.104.
- 97 Bkz; Stace, y.a.g.y. s.23-24.
- 98 Bkz; Stace, y.a.g.y. s.24.
- 99 Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. II. s.42. Platon. "Phaedo".
- 100 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.134-135. "Theorie de la Notion".  
Büt. Yap. s.223.
- 101 Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. II. s.24.
- 102 Hegel, *La Rai. dans l'His.* s.11.
- 103 Stace, y.a.g.y. s.32-33.
- 104 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.48. § 28. "Notion Préliminaire".  
Büt. Yap. s.37.
- 105 Hegel, a.g.y. s.68-69 § 66. "Notion Préliminaire".  
Büt. Yap. s.79.
- 106 Hegel, y.a.g.y. s.68-69. § 66.
- 107 Hegel, y.a.g.y. s.88-89. 114. "Deuxieme Section de la Logique, La Théorie de L'Essence".  
("Mantık'ın İkinci Bölümü, Öze İlişkin Kuram").  
Büt. Yap. s.175.
- 108 Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. II. s.57 ve 65. Ayrıca, 58, 59, 60 ve 61. sayfalar bu konuya değinmektedir.  
Bkz; Lenin, y.a.g.y. s.229-230.
- 109 Hegel, a.g.y. s.57-58. "Platon, Parmenides". s.135-136.  
Bkz. Lenin, y.a.g.y. s.230.
- 110 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.89-90. § 115.  
Büt. Yap. s.176.
- 111 Bkz; Kant, *La Crit. de la Rai. Pu.* s.31. "Saf bilginin deneye dayanan bilgiden ayrımı."  
Weil, *Prob. kant.* s.29.  
*Logique de la Philosophie.* s.258-259.

- 112 Hegel, y.a.g.y. s.52. § 41. "II. Philosophie Critique". ("II. Eleştirel Felsefe").  
Büt. Yap. s.40.
- 113 Bkz; Engels, *Doğa*. Diya. s.258.  
Lenin, *Mater. ve Ampiryo*. s.104-105.
- 114 Hegel, y.a.g.y. s.134. "Idée Absolue". ("Saltık Düşünce").  
Büt. Yap. s.237.
- 115 Hegel, Büt. Yap. s.238.
- 116 Bkz; Marcuse, *L'Ont. de Hegel*. s.172-173. "l'Être comme Mobilité". ("Devimsellik olarak Varlık").
- 117 Bkz; Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.53. § 42, 43, ve 44. "Notion Préliminaire".  
Büt. Yap. s.41-42.
- 118 Bkz; Hegel, a.g.y. s.53.  
Büt. Yap. s.42, 43 ve 44.
- 119 Hegel, y.a.g.y. s.53. § 42.  
Büt. Yap. s.45-46.
- 120 Bkz; Hegel, y.a.g.y. s.53-54.  
Büt. Yap. s.46.
- 121 Bkz; Marcuse, y.a.g.y. s.35.
- 122 Bkz; Kant, *La Crit. de la Rai. Pu.* s.53-467 arası. "I. Théorie Transcendantale des Eléments".  
Hegel, y.a.g.y. s.53. § 44.
- 123 Hegel, y.a.g.y. s.53.  
Büt. Yap. s.47.
- 124 Stace, y.a.g.y. s.82.
- 125 Stace, y.a.g.y. s.82.
- 126 Hegel, y.a.g.y. s.54.  
Büt. Yap. s.57.
- 127 Hegel, y.a.g.y. s.54.  
Büt. Yap. s.57.
- 128 Engels, *Ludwig Feuerbach*.  
Bkz; Lenin, *Mater. ve Ampiryo*. s.101, 102 ve 404.
- 129 Bkz; Stace, *Hegel Os.* s.69.
- 130 Stace, a.g.y. s.83.
- 131 Bkz; Stace, y.a.g.y. s.86.
- 132 Hegel, *Lec. on The His. of Philo.* Vol. III. s.585.  
Büt. Yap. s.58.  
*La Phéno. de L'Esp.* Tome II. s.143-144.  
Bkz; Hyppolite J., *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. "Altıncı Bölüm-Birinci Kesim - "Dünyanın Ahlâksal Görünüşü". Tome II. s.453.
- 133 Hegel, *İnanma ve Bilme*. s.305.  
Büt. Yap. s.58-59.  
*La Phéno. de L'Esp.* Tome II. s.143, 144 ve 145.
- 134 Hegel, *L'Encyc. des Scien. Philo.* s.62. § 60. "Remarque".  
Büt. Yap. s.59.
- 135 Hegel, a.g.y. s.62 § 60.
- 136 Hegel, y.a.g.y. s. 62 § 60 ve "Le Monde Phénoménal". ("Olgusal Dünya"). s.96.
- 137 Hegel, y.a.g.y. s.55. § 48. (2).  
Büt. Yap. s.64.

- 138 Hegel, **Lec. on The His. of Philo.** Cilt III. s.581 -582.  
**Büt. Yap.** s.65.  
Bkz; Marcuse, **L'Ont. de Hegel.** s.42-43.
- 139 Bkz; Kant, **La Crit. de la Rai. Prat.** Bölüm III. s.75 -80.  
**Les Fondements de la Metaphysique des Moeurs.** s.52.
- 140 Hegel, y.a.g.y. Vol. III. s.581 -582.  
**Büt. Yap.** s.65.
- 141 Stace, y.a.g.y. s.88.
- 142 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.74. § 81.
- 143 Hegel, a.g.y. s.134, 135, 136 ve 137.  
Lenin, **Fel. Def.** s.181.
- 144 Hegel, y.a.g.y. s.135.  
**Büt. Yap.** s.235.
- 145 Hegel, y.a.g.y. s.133.  
**Büt. Yap.** s.237.
- 146 Hegel, y.a.g.y. s.135.  
**Büt. Yap.** s.234-235.
- 147 Bkz; Kant, **La Crit. de la Rai. Pur., La Critique du Jugement.**
- 148 Hegel, **Lec. on The His. of Philo.** Vol. I. s.58.  
Lenin, **Fel. Def.** s.230.
- 149 Platon, **Sof.**  
Bkz; Hegel, y.a.g.y. Vol. I. s.61.
- 150 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.128 129 ve 135.  
**Büt. Yap.** s.235-236.
- 151 Bkz; Robin, y.a.g.y. s.113. "les Eléates".
- 152 Bkz; Stace, y.a.g.y. s.17-21. "Eleacılık ve Hegel".
- 153 Bkz; Hegel, y.a.g.y. s.81. § 89. "Remarque".
- 154 Bkz; Hegel, **La Phéno. de l'Esp.** Tome I. "Préface" ("Önsöz"). s.13. Not: 19.
- 155 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.128-129.  
**Büt. Yap.** s.236.
- 156 Hegel, **La Phéno. de l'Esp.** Tome I. s.77. "Intro". ve Dipnot: 27.
- 157 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.128-129.  
**Büt. Yap.** s.236-237.
- 158 Bkz; Hegel, a.g.y. s.127'den 133'e dek. "C. l'Idée." a) la Vie (Yaşam) , b) la Connaissance (Bilme-Tanırma).
- 159 Hegel, **La Phéno. de l'Esp.** Tome I. s.5. "Önsöz".
- 160 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.130.
- 161 Bkz; Hegel, a.g.y. s.130-131 -132.
- 162 Hegel, y.a.g.y. s.81 -82.  
**Büt. Yap.** s.157 - 158.
- 163 Hegel, y.a.g.y. s.81-82  
**Büt. Yap.** s.157-158.
- 164 Bkz; Hegel, y.a.g.y. s.81.
- 165 Bkz; Bu çalışmanın 242-262 sayfaları arası.
- 166 Bkz; Hegel, y.a.g.y. s.131. § 225.

- 167 Hegel, y.a.g.y. s.131-132.  
Lenin, Fel. Def. s.170.
- 168 Hegel, y.a.g.y. s.131-132.  
Lenin, a.g.y. s.170.
- 169 Bkz: Hegel, y.a.g.y. s.130-134.
- 170 Bkz: Lenin, y.a.g.y. s.172.  
Brohm J.M., **Qu'est-ce que la dialectique.** s.121.
- 171 Hegel, y.a.g.y. 105-106 ve 107. § 159-160.
- 172 Hegel, y.a.g.y. s.105-106.
- 173 Bkz: Hegel, y.a.g.y. s.107. § 160-161.  
**Büt. Yap.** s.209-210.
- 174 Bkz: Hegel, **Propeu. Philo.** s.140-141.  
**Büt. Yap.** s.135.
- 175 Stace, y.a.g.y. s.127.
- 176 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.107. § 162.
- 177 Hegel, a.g.y. s.107-108. § 162-163.  
**La Phéno. de l'Esp.** Tome I. s.22-23. "Préface".
- 178 Marx, **Grundrisse.**  
Bkz: Stace, y.a.g.y. s.205-206.
- 179 Marx, a.g.y.  
Bkz: Stace, y.a.g.y. s.207.
- 180 Marx, y.a.g.y.  
Bkz: Stace, y.a.g.y. s.208.
- 181 Marx, y.a.g.y.  
Bkz: Stace, y.a.g.y. s.208.
- 182 Lenin'e ilişkin olarak bkz;  
Stace, y.a.g.y. s.210.
- 183 Lenin'e ilişkin olarak bkz;  
Althusser, y.a.g.y. s.83.
- 184 Althusser, y.a.g.y. s.83.
- 185 Kojève, y.a.g.y. s.392-393-394-395. Dipnot: 1 ve 2. s.393.  
Lukacs, **His. et Cons. de Clas.** s.178'den 190'a dek.
- 186 Lukacs, a.g.y. s.187. Dipnot: 2.
- 187 Bkz: Hegel, **La Phéno. de l'Esp.** Tome II. s.303.  
Marcuse. **L'Ont. de Hegel.** s.316.
- 188 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s.61-62-63.  
**La Phéno. de l'Esp.** Tome II. s.144.  
Lenin, **Fel. Def.** s.174.
- 189 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** "Intro". "1827 Söylevi". s.15.  
**Büt. Yap.** s.30-31.
- 190 Hegel, a.g.y. s.23-24. "Berlin, 25 Mayıs 1827 Söylevi". Büyük Mantık'ın İkinci Bölümü'ne Önsöz".  
**Büt. Yap.** s.22-23.
- 191 Hegel, y.a.g.y. s.23-24. "1827 Söylevi". "Bü. Mant. İki. Böl. Öns."  
**Büt. Yap.** s.23.
- 192 Hegel, **Leç. sur l'His. de la Philo.** Tome II. s.9-10-11.  
**Büt. Yap.** s.23.

- 193 Bkz: Weil, Hegel et l'Etat.  
Fleischmann, La Philosophie Politique de Hegel.  
Yenişehirlioğlu Ş., Les Rapports Individu - Société chez Hegel.
- 194 Hegel, y.a.g.y. Tome II. s.9-10-11.  
Büt. Yap. s.23.
- 195 Hegel, L'encyc. des Scien. Philo. s.38 - 39 § 14-15.  
Büt. Yap. s.29-30.
- 196 Bkz; Hegel, a.g.y. s.38 -39.
- 197 Bkz; Hegel, a.g.y. s.43. § 19. "Küçük Mantık'a Giriş".
- 198 Hegel, y.a.g.y. s.134.
- 199 Hegel, y.a.g.y. s.134. § 235.  
Bkz; Lenin, y.a.g.y. s.178.
- 200 Hegel, y.a.g.y. s.127. § 213. ve "Remarque".  
Büt. Yap. s.138-139.  
(\* Spinoza'nın ünlü deyişi: "Sonsuzluk Görünümü Altında Ölümsüz Oluş").
- 201 Hegel, y.a.g.y. s.77. § 86.  
Büt. Yap. s. 139.
- 202 Hegel, y.a.g.y. s.77. § 86-87.  
Büt. Yap. s.141 - 142.
- 203 Hegel, y.a.g.y. s. 102-103. § 150-151 -152 ve 153. (Uç alıntının tümü).  
Büt. Yap. s.198 -199.
- 204 Hegel, y.a.g.y. s. 102 103. § 151.  
Büt. Yap. s.197-198.
- 205 Hegel, y.a.g.y. s.103. § 152.  
Büt. Yap. s.199-200.
- 206 Hegel, y.a.g.y. s.104. § 154.  
Büt. Yap. s.201.
- 207 Hegel, y.a.g.y. s.104. § 154.  
Büt. Yap. s. 202.
- 208 Hegel, y.a.g.y. s. 104. § 154.  
Büt. Yap. s. 202.
- 209 Stace, y.a.g.y. s. 103.
- 210 Stace, y.a.g.y. s. 104.
- 211 Hegel, y.a.g.y. s. 128 129. § 214-215.  
Büt. Yap. s. 224-225.
- 212 Hegel, y.a.g.y. s. 128. § 214.
- 213 Bkz: Stace, y.a.g.y. s. 119.
- 214 Bkz; Hartmann N., "Hegel et la Dialectique du Réel". -Etudes sur Hegel s.19.  
Gurvitch, Dialectique et Sociologie. s.105.
- 215 Hegel, y.a.g.y. s.77. § 86-87.  
Büt. Yap. s. 139.
- 216 Hegel, y.a.g.y. s. 135. § 237-238.  
Büt. Yap. s.229.
- 217 Hegel, y.a.g.y. s. 135.
- 218 Bkz: Hegel, y.a.g.y. s. 132. § 227-228.
- 219 Hegel, y.a.g.y. s. 132.
- 220 Hegel, y.a.g.y. s. 133.



- 221 Hegel, y.a.g.y. s. 132-133.  
Büt. Yap. s.233.
- 222 Hegel, y.a.g.y. s.129. § 214-215.  
Büt. Yap. s. 238-239.
- 223 Hegel, y.a.g.y. s. 129.
- 224 Hegel, y.a.g.y. s. 126. § 207-211.  
Büt. Yap. s. 240.
- 225 Hegel, y.a.g.y. s. 127. § 211-212.  
Büt. Yap. s. 240.
- 226 Bkz; Hegel, y.a.g.y. s. 127.  
Büt. Yap. s. 241-242-243.
- 227 Hegel, y.a.g.y. s. 128-129. § 214-215.  
Büt. Yap. s.243.
- 228 Bkz; Hegel, y.a.g.y. s. 132. § 228-229.  
**La Phéno. de L'Esp.** s. 36-37. Tome I. "Préface".
- 229 Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s. 132-133.  
Büt. Yap. s. 244.
- 230 Hegel, a.g.y. s. 132.  
Büt. Yap. s. 244-245.
- 231 Hegel, y.a.g.y. s. 134-135. § 237-238.  
Büt. Yap. s. 247.
- 232 Hegel, y.a.g.y. s. 135. § 238-239.  
Büt. Yap. s.247-248.
- 233 Hegel, y.a.g.y. s. 136. § 243.  
Büt. Yap. s. 248.
- 234 Hegel, y.a.g.y. s. 134. § 236-237.  
Büt. Yap. s. 249.
- 235 Hegel, y.a.g.y. s. 135-136. § 242-243.
- 236 Hegel, y.a.g.y. s. 77-78. § 87-88.
- 237 Hegel, y.a.g.y. s. 78-80. § 87-88.
- 238 Hegel, y.a.g.y. s. 78-79. § 88.
- 239 Hegel, y.a.g.y. s. 78-79-80. § 88.  
Büt. Yap. s. 150.
- 240 Stace, y.a.g.y. s. 153.
- 241 Bkz; Hegel, **La Phéno. de L'Esp.** Tome I. s. 19. "Préface". Dipnot: 34. "Aufheben"; aynı ve karşıt anlama gelme. "Supprimer" ("Yoketme"), "Conserver" ("Koruma"). "Soulever" ("Kaldırma").
- 242 Bkz; Hegel, a.g.y. Tome I. s. 19-20. Dipnot: 34.  
**L'Encyc. des Scien. Philo.** s. 268-300. Ed. Nohl.  
**La Grande Logique.** Vol. III. s.94.
- 243 Bkz; Renouvier, y.a.g.y. Tome IV. 14. Kitap. Birinci Bölüm.
- 244 Bkz; Hartmann, y.a.g.y. s. 9-40 arası.  
Bréhier, y.a.g.y. **His. de la Philo.** Vol. II. s. 734-785.
- 245 Bkz; Kojève, y.a.g.y. s. 413.  
Gouliane C.I., **Hegel ou la Philosophie de la Crise.**  
Hypolite, **Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel.**

- 246 Bkz; Hegel, **La Phéno. de L'Esp.** Tome II. s.311.  
Hyppolite, **Gen. et Struc. de la Phéno. de l'Esp. de Hegel.** Tome II. s. 582.
- 247 Bkz; Weber A., **Histoire de la Philosophie Européenne.** s. 362.
- 248 Bkz; Weber, a.g.y. s. 365.
- 249 Bkz; Hegel, y a.g.y. Tome I. s.161.
- 250 Bkz; Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s. 80. § 88/5.
- 251 Bkz; Wahl, y a.g.y.
- 252 Bkz; Wallace, **Prolego. to the Stud. of Hegel's Philo.** "Felsefe Dergisi"nde kontrandü. s.538.  
Lenin, y a.g.y. s. 194.
- 253 Bkz; Bréhier, **His. de la Philo. Alle.** Ch. V. s. 115.
- 254 Bkz; Kant **La Crit. de la Rai. Prat.** Première Partie; "Doctrin Elémentaire de la Raison pure. prat".  
Hegel, **La Phéno. de l'Esp.** Tome I ve II. "Conscience" - "Conscience de Soi" ve "Raison".  
Fichte, **Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus.**  
Wahl, y a.g.y. Ch. VI. "Fichte et Jacobi". s.82.
- 255 Bkz; Hegel, **L'Encyc. des Scien. Philo.** s. 312-313. III. Section. "Esprit Absolu". Dipnot: 1.
- 256 Bkz; Hegel, **La Rai. dan l'His.**
- 257 Bkz; Bréhier, y a.g.y. s. 122.
- 258 Bkz; Bréhier, y a.g.y. s. 74-75-76.
- 259 Engels, **Anti-Düh.** s. 75.
- 260 Engels, **Doğa. Diya.** s. 69.

## KAYNAKÇA

- ALTHUSSER, Louis, *Lénine et la Philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Petite Collection Maspero, Paris, 1972.
- ARC, Sur Hegel, No. 38, Revue trimestrielle, Chemin de Re.
- ARISTOTE, l'Analytique, Textes Choisis, par Pierre Trotignan, P.U.F. Paris, 1968.  
Poétique et Rhétorique, Trad, Émile Ruelle, Ed. Garnier Frères, Paris. 1883.  
Ethique de Nicomaque, Trad, J. Voilquin, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.  
Organon, Trad. J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris, 1966.  
La Métaphysique, Tome I-II. Trad. J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris, 1966.  
Art Rhétorique et Art Poétique, Traf. J. Voilquin et J. Capelle, Lib. Garnier Freres, Paris, 1948.  
Rhétorique d'Aristote, Trad, J. Barthélemy Saint-Hilaire, Tome, I., Lib. Philosophie de Ladrangé, Paris, 1870.  
De la Génération et de la Corruption, Trad., J. Tricot, Edition II., Lib. J. Vrin, Paris, 1951.  
Le Plaisir, Trad. A.J. Festugière, J. Vrin, Paris. 1936.  
Physique, Trad, O. Hamelin, Tome II. Paris, 1907.
- BAILLIE J. B., *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, London, 1901.
- BOGOMOLOV A.S., "Dialectical Contradiction and its Solution Concerning the Central Problem of Dialectical Logic", *Philosophy in the USSR*. Trans. Robert Daglish, Progress Publisher, Moscow, 1977.
- BOĞUSLAVSKI, *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Alfabeti*, Çev. Vahap Erdoğan, Birinci Baskı, Sol Yayınları, ANKARA 1977
- BOURGEOIS Bernard, *La Pensée Politique de Hegel*, Col. SUP. P.U.F., Paris. 1969.
- BRÉHIER Émile, *Histoire de la Philosophie*, Tome I-II., Lib. F. Alcan.  
*Histoire de la Philosophie Allemande*, 2. ème edition, Lib. J. Vrin, Paris., 1933.
- BROCHARD V., *Les Mythes dans la Philosophie de Platon*, Ed. Alcan, Paris. 1930.
- BROHM Jean-Marie, *Qu'est-ce que la dialectique*, Savelli, Paris, 1976.
- BRUN Jean, *Épicure et les Épicuriens*, Textes Choisis, 2. ème edition, P.U.F., Paris, 1964. *Les Conquêtes de l'Homme et la Separation Ontologique*, P.U.F. Paris.
- BURNET John, *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, Trad. Aug. Raymond, Payot, Paris, 1919.

- BOURGEOIS Bernard, Hegel a Francfort, Lib. J. Vrin, Paris, 1970.
- CAPALLE W., Die Varsakratiker, Trans. E. Fromm, Alfred Kraemer Verlag, Stuttgart, 1953.
- CHALLAYE Félicien, Petite Histoire de Grand Philosophes, P.U.F., 1948.
- CHAMLEY Paul, Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel, Lib. Dal-loz, Paris, 1963.
- COGNIOT Georges, Engels'e göre Tabiatın Diyalektiği, Hür Ya. evi, İst. 1974.
- CORNU Auguste, Karl Marx et Friedrich Engels, Tome I-II-III-IV. P.U.F. Paris, 1958-1962.
- CRESSON André, Aristote, sa vie, son oeuvre, P.U.F. Paris, 1946.
- DELEUZE Gilles, La Philosophie Critique de Kant, (Doctrines des Facultés), P.U.F. Pa-  
ris, 1963.
- DESCARTES, Oeuvres et Lettres, Bib. de la Pleiade, Gallimard, Paris, 1953.
- DEVAUX Philippe, De Thalès à Bergson, Lib. J. Vrin, Paris, 1949.
- D'HONDT Jacques, Hegel-Philosophe de l'Histoire Vivante, P.U.F. Paris., 1966.  
De Hegel à Marx, Biblio. de Philosophie Contemporaine, P.U.F. Paris, 1972.
- DUFOUR Méderic, Aristote, Editeur J. de Gigord, Paris, 1931.
- DURANT Will, The Story of Philosophy, Garden City Publishing, New-York.
- ENGELS Friedrich, Doğanın Diyalektiği, Çev. Arif Gelen, Üçüncü Baskı, Sol Yayınla-  
rı, Ankara, 1977.  
Anti-Dühring, Çev. Kenan Somer, İkinci Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 1977.  
Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Çev. Orhan Suda, Suda Ya-  
yınları, İkinci Basım, İstanbul, 1975.
- ENRIQUES F. et SANTILLANA G., Platon et Aristote, Hermann Edit. Paris, 1937.
- FICHTE, Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus,
- FLEISCHMANN Eugene, La Philosophie Politique de Hegel, Ed. Plon, Paris, 1964.
- FOULQUIE P. et SAINT-JEAN R., Dictionnaire de la Langue Philosophique, Deuxi-  
ème Edition, P.U.F. Paris, 1969.
- FOULQUIE Paul, Varoluşçu Felsefe, Çev. Yakup Şahan, Gelişim Yayınları, İstanbul,  
1976.
- FRAZER A., Works of George Berkeley, Oxford, 1871.
- FROMM Erich, Sevmeye Sanatı, Çev. Yurdanur Salman, DE Yayınevi, 1977.
- FRUTIGER Perceval, Les Mythes de Platon, Lib. Felix Alcan, Paris, 1930.
- GARAUDY Roger, Dieu est mort, P.U.F. Paris, 1970.
- GOLDMANN Lucien, Diyalektik Araştırmalar, Çev. Afşar Timuçin-Mehmet Sert,  
Kavram Yayınları, İstanbul, 1976.

GOLDSCHMIDT, Les Dialogues de Platon, P.U.F. Paris., 1947.

GOULIANE C. I., Hegel ou la Philosophie de la Crise, Trad. Jean Herdan, Payot, Paris, 1970.

GURVITCH Georges, Dialectique et Sociologie, Flammarion, Paris, 1962.

HANÇERLİOĞLU Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar, Cilt I-II-III-IV-V-VI Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

HARTMANN Nicolaï, "Hegel et la Dialectique du Réel", Etudes sur Hegel. Trad. M.R. -L. Klee, Armand Colin, Paris, 1931.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, Les Ecrits Théologiques de Jeunesse, (1792-1793) (Theologische Jugendschriften) Ed. H. Nohl, Tübingen, 1907.

La Constitution de l'Allemagne, (1799-1800), Trad. Michel Jacob, Ed. Champ Libre, Paris, 1974.

Différence der Systemes Philosophiques de Fichte et de Schelling, (1801), Trad. Marcel Méry, Lib. J. Vrin, Paris, 1952.

Article sur le Droit Naturel, (1802) Ed. Lasson, Ed. fran. Le Droit Naturel, Trad. André Kaan, Ed. Idées/Gallimard, Paris., 1972.

Naturrecht, Trad. J. Gibelin, Lib. J. Vrin, Paris, 1967.

Realphilosophie, (1805-1806), (II. Philosophie de l'Esprit), Ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 1931.

La Première Philosophie de l'Esprit, Ed. fran. Trad. Guy Planty-Bonjour, P.U.F. Paris, 1969.

Propédeutique Philosophique, Trad. Maurice de Gandillac, Ed. Gonthier/Médiation, Paris, 1963.

La Phénoménologie de l'Esprit, (1807), Tome I-II. Trad. Jean Hyppolite, Ed. Aubier/Montaigne, Paris, 1967.

Science de la Logique, (1812-1816), Trad. S. Jankélévitch, Ed. Aubier, Paris, 1947.

L'Encyclopedie des Sciences Philosophiques, (1817), Trad. André Kaan, Ed. Idées/Gallimard, Paris, 1968.

Hegel'in ölümünden sonra yayımlanmış dersleri :

L'Esthétique, Textes Choisis par Claude Khodoss, P.U.F. Col. SUP. Paris, 1973.

Leçons sur la Philosophie de l'Histoire, (1822'den 1831'e dek vermiş olduğu dersler), Trad. J. Gibelin, Lib. J. Vrin, Paris, 1967.

Philosophie der Geschichte, Ed. alle. in Sämtliche Werke. Vol. II. Glockner, Stuttgart, 1927.

Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, (1823'den 1826'ya dek verilmiş olan dersler), Trad. J. Gibelin, Lib. J. Vrin, Paris, 1966.

Deuxième édition française: Trad. J. Gibelin, Idées/Gallimard, Tome I-II, Paris, 1970

Verlesungen über die Geschichte der Philosophie, Hrsg. von K.L. Michelet.

Vol. II.

The History of Philosophy, Trans. E.S. Haldane and Frances H. Simson, M.A. Vol. I-II. London; Routledge and Kegan Paul, New York, The Humanities Press, 1968.

La Raison dans l'Histoire, Trad. K. Papaioannou, Ed. 10/18, Paris, 1971.

Bütün Yapıtları (Seçmeler), Çev. Hüseyin Demirhan, Birinci Baskı, Onur Yayınları, Ankara, 1976.

- HEGEL et MARX, *La Politique et Le Réel*, Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx, Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Poitiers, 1969 - 1970.
- HOENIGSWALD Richard, *Philosophy of Hegelianism*.
- HYPPOLITE Jean, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, Tome I-II., Ed. Aubier/Montaigne, Paris, 1967.  
*Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Ed. Marcel -Rivière et Cie., Paris, 1968.  
*Hegel et La Pensée Moderne*, P.U.F. Paris, 1970.
- ILYENKOV E.V., *Dialectical Logic*, Trans. H. Campbell Creighton, Progress Publishers, Moscow, 1977.
- JASPERS Karl, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mehmet Akalın, Hareket yayınları, İstanbul, 1971.
- KANT Immanuel, *La Critique de la Raison Pure*, Trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Sixième Edition, P.U.F. Paris, 1968.  
*La Critique de la Raison Pratique*, Trad. François Piravet, Cinquième edition, P.U.F. Paris, 1963.  
*Les Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Trad. Victor Delbos, Lib. Delagrave, Paris, 1974. Deuxième édition française: Trad. Hatier, Paris, 1963.
- KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Ed. Gallimard/Idées, Paris, 1968.
- KOPNINE P., *Dialectique. Logique, Science*, Trad. A. M. Pascal, Edition du Progrès, Moscou, 1976.
- KOYRÉ Alexandre, *Introduction a la Lecture de Platon*, Gallimard, Paris, 1962.
- L'AGNEAU Jules, *De la Métaphysique, "Celebres Leçons et fragments"*. Ed. Paris, 1950.
- LAO-TSE, *The Tao The King. The Sacred Books of The East*, Yayın F. Max Müller, Cilt XXXIX., Oxford, Londra Üniversite Basımevi, 1927.
- LAO-TZU, *Taoizm (Tao Te Ching)*, Çev. Prof. Dr. Muhaddere N. Özerdim, Üçüncü Baskı, A.Ü.D.T.C.F. Yayınları No: 275, Ankara, 1978.
- LASSALLE Ferdinand, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Vol. II. Berlin, 1858.
- LEFEBVRE Henri, *Sociologie de Marx*, P.U.F. Paris, 1968.
- LENIN V.I., *Marx -Engels -Marksizm*, Çev. Vahap Erdoğan, Birinci Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 1976.  
*Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Çev. Sevim Belli, Birinci Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 1976.  
*Felsefe Defterleri*, Çev. Atilla Tokatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1976.
- LENOBLE Robert, *Histoire de l'Idée de Nature*, Ed. Albin Michel, Paris, 1969.
- LUCRECE, *De La Nature*, Trad. H. Clouard, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

- LUKACS Georg, Histoire et Conscience de Classe, Trad. K. Axelos et J. Bois, Editions de Minuit, Paris, 1960.  
Birey ve Toplum, Çev. Veysel Atayman, Günebakan Yayınları, İstanbul, 1978.
- MAGILL Frank, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, Çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.
- MAIRE Gaston, Platon, P.U.F. Paris, 1970.
- MALLET C., Études Philosophiques, Vol. II. Paris, 1844.
- MARCUSE Herbert, Raison et Révolution, Hegel et La Naissance de la Théorie Sociale, Trad. Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Editions de Minuit, Paris, 1968.  
L'ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité, Trad. Gerard Raulet et Henri-Alexis Baatsch, Editions de Minuit, Paris, 1972.  
Eros et Civilisation, Trad. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Editions de Minuit, Paris, 1973.
- MARX Karl, Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel, Trad. J. Molitor, Ed. Alfred Costes, Paris, 1935.  
Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel, Trad. M. Simon, Aubier-Montaigne, Paris 1971.  
Oeuvres-Economie II, et Philosophie, Trad. J. Malaquars et C. Orsoni, Bib. de la Pléiade, Ed. Gallimard, Paris, 1968.  
Kapital, Birinci Cilt, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1975.  
Marx-Engels-Seçme Yapıtlar, Cilt I-II. Çev. M. Ardos - S. Belli - A. Bilgi - G. Öz-dural - A. Kardam ve K. Somer, Ankara, 1976-1977.  
Marx-Engels-Felsefe İncelemeleri, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1975.
- MOREAU Joseph, Aristote et Son Ecole, P.U.F. Paris, 1962.
- NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, Zerdüst Böyle Diyordu, Çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1972.
- NOEL Georges, La Logique de Hegel, Lib. J. Vrin, Paris, 1933.
- PENHOEN Barchou, Histoire de la Philosophie Allemande, Tome II. Ed. Librairie Charpentier, Paris, 1836.
- PENJON A., Précis d'Histoire de la Philosophie, Sixième édition, Lib. Classique Delap-lane, Paris.
- PHILONENKO A., Théorie et Praxis dans la Pensée morale et politique Kant et de Fichte en 1793, Second édition, Lib. J. Vrin, Paris, 1976.
- PLATON, Apologie de Socrate-Criton-Phedon, Trad. E. Chambry Garnier-Flamma-  
rion. Paris, 1965.  
La République, Trad; R. Bacrou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.  
Deuxième édition française; Trad. Emile Chambry, "les Belles Lettres", Paris, 1934.  
Théétète, Garnier, Vol. III./ve "Belles Let". Pa. 1925.  
Parménide, Trad. Auguste Diès, "les Belles Lettres" Paris, 1923.  
Cratyle, Trad. Louis Méridier, "Belles Lettres", Paris, 1931.  
Le Sophiste, Trad. Auguste Diès, "les Belles Lettres", Paris, 1925.  
Le Politique, Trad. Auguste Diès, "les Belles Lettres", Paris, 1935.

- Gorgias-Ménon, Trad. Alfred Croiset, "Les Belles Lettres", Paris, 1968.  
Devlet, Çev. Sabahattin Eyüboğlu -M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958.  
Kratylos, Çev. Suad Y. Baydur, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1944.  
Theaitetos, Çev. Macit Gökberk, M.E.B. Yayınları, Ankara, 1945.  
Phaidros, Çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.  
Euthyphron, Trad. M. Croiset, "Les Belles Lettres".  
Charmide, Trad. M.A. Croiset, "Les Belles Lettres".  
Protagoras, Trad. M.A. Croiset, "Belles Lettres".  
Le Banquet, Ed. Garnier, Vol. III.
- PLEKHANOV Georgi, Selected Philosophical Works. Tome III. Trans. V. Yeryomin, Progress Publishers, Moscow, 1976.
- POLITZER Georges, Felsefenin Temel İlkeleri, Çev. F. Karagözlü, Üçüncü Basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1977.  
Felsefenin Başlangıç İlkeleri, Çev. Sevim Belli, Üçüncü Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 1970.  
Principes Elémentaires de Philosophie, Editions Sociales, Paris, 1966.
- POPPER Karl Raimund, Platon, Açık Toplum ve Düşmanları, Çev. Mete Tunçay, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1967.  
Hegel ve Marx, Açık Toplum ve Düşmanları, Çev. Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1968.
- RENOUVIER Ch., Philosophie Analytique de l'Histoire, Tome I-II et IV., Ed. Ernest Leroux, Paris, 1891-1897.
- RITTER Joachim., Hegel et la Revolution Française-Suivi de Person et propriété selon Hegel, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle serie 10. Beauchesne, Paris, 1970.
- ROBIN Léon, La Pensée Grecque et Les Origines de l'Esprit Scientifique, Ed. Albin Michel, Paris, 1963.
- ROBINSON Richard, Plato's Earlier Dialectique, Second edition, Oxford at The Clarendon Press, London, 1953.
- RODIER G., Les Mathématiques et la Dialectique dans l'Oeuvre de Platon, Lib. J. Vrin, Paris, 1926.  
Sur l'Évolution de la Dialectique de Platon, Lib. J. Vrin, Paris, 1926.  
Études de Philosophie Grecque, 2 ème ed. 1926.
- ROSS W.D., Aristote, Bibliot. Scientifique, Payot, Paris, 1930.
- RUSSELL Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, Modern çağ -Yeni çağ, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973. Çev. Muammer Sencer.  
Batı Felsefesi Tarihi, Antik çağ, Çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.
- SANDOR Paul, Histoire de la Dialectique, Ed. Nagel, Paris, 1947.
- SARTRE Jean -Paul, Critique de la Raison dialectique, Paris, 1960.
- SCHILLER, Études sur l'Humanisme, Trad. Jankelevitch.
- SCHLEIERMACHER und DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. baskı, 1952.



- SCHOPENHAUER, *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*, Trad. A. Burdeau, P.U.F. Paris, 1966.
- SCHUHL Pierre-Maxime, *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, Lib. Felix Alcan, Paris, 1934.
- SENA Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt. I-II-III-IV. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.
- SERREAU René, *Hegel et l'Hégélianisme*, Quatrième édition, P.U.F. Paris, 1971.
- SOLOVIEV V., *Crise de la philosophie Occidentale*, Trad. Maxime Herman, Ed. Aubier/Montaigne, Paris.
- SOROKIN Pıtırım A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.
- SPENLÉ J.E., *La Pensée Allemande*, Quatrième édition, Lib. Annand Colin, Paris. 1949.
- STACE W.T., *Hegel Üstüne*, Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 1976.
- THILLY Frank-WOOD Ledger, *A History of Philosophy*, Third edition, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966.
- TOMLIN Frédéric, *Les Grands Philosophes de l'Occident*, Trad. Hélène Jung, Payot, Paris, 1951.
- TWENTIETH CENTURY PHILOSOPHY, *Living Schools of Thought*, Edited by Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York.
- VANCOURT Raymond, *Kant*, SUP.P.U.F. Paris, 1971.
- VEDRINE Hélène, *Les Philosophies de l'Histoire, Déclin ou Crise*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1975.
- VOILQUIN Jean, *Les Penseurs Grecs avant Socrate-De Thalès de Milet à Prodicos*, Garnier - Flammarion, Paris, 1964.
- WAHL Jean, *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, Editions Rieder, Paris, 1939.
- Etude sur le Parménide de Platon*, J. Vrin, Paris, 1951.
- WALLACE William, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Specially of His Logic*, Oxford and London, 1894.
- WEBER Alfred, *Histoire de la Philosophie Européenne*, Dixième édition, Lib. Fischbacher, Paris, 1925.
- WEIL Eric, *Hegel et l'État*, Lib. J. Vrin, Paris, 1970.
- Problèmes kantien*s, Lib. J. Vrin, Paris, 1970.
- Logique de la Philosophie*, Lib. J. Vrin, Paris, 1974.
- YENİŞEHİRLİOĞLU Şahin, *Les Rapports Individu-Société chez Hegel*, Basılmamış Doktora Tezi, L'Université Paris I. PANTHEON-SORBONNE.
- ZIMMER R., *Philosophies of India*, Cilt II., Routledge, Londra, 1955.

## DİZİN

- Adalet, 85, 86, 92, 188  
Agneau, 141  
Ahlak-Ahlaksal, 73, 75, 81, 99, 101, 106, 113, 176, 258  
Akıl yürütme, 97  
"Aldatıcı us", 116  
Althusser, 152, 205, 273  
Altın, 44, 45  
Amelios, 192  
Ampirik, 231, 260  
Analitik, 191, 297, 307, 317  
"Analitik bilgi", 264  
Analoji, 87  
Anaxagoras, 53, 54, 143  
Anaximandros, 63, 65, 80  
Anaximenes, 80  
Anlık, 225, 238, 246, 272  
Anlık oluşturma, 167  
Antinomi, 210, 248  
Antisthenes, 195  
"Antithétique", 322  
"Aporetik", 124, 128  
"Apologétique", 189  
a priori, 101, 244, 300  
Aristoteles, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 89, 92, 97, 98, 99, 105, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 141, 142, 150, 204, 205, 206, 211, 216, 217, 224, 234, 252, 253, 259, 276, 316  
"ascendante", 159, 189  
Aşağıya inerek ilerleyen çözümleyici diyalektik, 148, 162, 318  
Aşılma, 305  
"Aşma", 311, 314  
Ateş, 44, 45, 56, 66, 67, 79, 80, 212, 343  
"Aufbewahren", 315  
"Aufheben", 311, 315  
"Aufhören lassen", 315  
Ayrım işlemi, 163, 199  
Aynı, 233  
Ayrışma, 285  
Bachelard, 56  
Baille, 206  
Bardili, 204, 321  
Başka, 233  
"Başlangıç", 310, 311  
Bayle, 216, 217  
Belirleme olgusu, 42, 176  
"Begreift", 308  
"Begriffs-Concept", 260  
Berkeley, 141  
"Bewegung" (süreç), 209, 313  
Biçim, 157  
Biçimler Kuramı, 190, 191  
"Bildung", 97  
Bileşim, 86  
"Bileşimsel bilgi", 264  
Bilgelik, 50, 92  
Bilgi, 49, 121, 133, 166, 177, 178, 180, 215, 238, 239, 246, 253, 259, 261, 263, 269, 272, 297, 311, 318  
Bilgikuramsal (epistemolojik) işlev, 318  
Bilinç, 77, 120, 121, 213, 220, 221, 225, 226, 255, 315  
Bilim, 121, 170, 180, 182, 199, 213, 216, 226, 247, 272, 273, 315  
Bilinemez, 245, 251, 258, 269  
Bilinemezcilik, 239, 246, 251, 252, 258, 270  
Bilme ve Varlık'ın özdeşliği, 77, 78, 269, 270

Bilmek, 125, 181, 198, 293, 316  
 "binaire", 198  
 Bir, 58, 59, 155, 157, 191, 194, 206, 210, 211, 215, 234, 293, 294  
 Birlik, 58, 63, 122, 156, 159, 183, 223, 299, 303, 343  
 Birlik kavramı, 31, 32, 122  
 Bölme, 162, 197, 198  
 Bölünme, 216  
 Bréhier, 82, 104, 106, 129, 132, 142, 144, 165, 168, 184, 190, 192  
 Brun, 125  
 Bruno, 230  
 Büten, 58, 149, 169, 183, 192, 194, 204, 211, 216, 218, 219, 226, 232, 266, 277, 283, 301, 317, 342  
 Bütenlük, 31, 32, 63, 298, 343  
 Callicles, 93, 126, 127  
 "Cercle de la Science", 274  
 "Cercle historique", 274  
 Ciceron, 78, 79, 106  
 Cins, 199  
 "circulaire", 274  
 "Concept", 137, 230, 316  
 "Connaissance", 184  
 "Connaissance spéculative", 295  
 "Conserver", 315  
 "Création éternelle", 289  
 Criton, 128  
 Çelişki ilkesi, 54, 208, 246, 248, 249,  
 "Çelişme", 304, 305  
 "Çelişme hali", 300  
 Çelişme ilkesi, 63, 254  
 Çernov, 217  
 "Çıkarma bilgi", 166  
 "Çıkarsama", 206  
 Çok, 169, 170, 183, 234, 294  
 Çokluk, 31, 32, 63, 168, 205, 206, 294, 299, 343  
 Çözümleme-İrdeme Yöntemi, 144  
 "Çözümlemesal bilgi", 345  
 Daimones (Tanrılar), 55  
 Déduction (tümdengelim), 164  
 Değişim, 45, 302  
 "Değişme", 205, 206, 208  
 Demiurgos, 150  
 Demokritos, 54, 65  
 Deneş, 270, 322  
 Descartes, 156  
 "descendante", 159  
 "Déterminisme ontologique", 176

Devim, 67, 215, 176, 197, 216, 217, 218, 219, 222, 295, 316  
 Devim kaynağı, 54, 208  
 Devlet, 72, 86, 99, 178, 275, 320, 323  
 Devrim, 46  
 Dış-Nesnel-Gerçek Dünya, 215, 220, 236  
 "diáresis", 162  
 "Dialectique empirique", 189  
 "Dialectique mystique", 189  
 Dialegein, 25  
 Dialektikè, 25  
 Diès, 190  
 Dil, 115, 180, 182, 229  
 Din, 79, 102  
 Diogène Laërce (Diogenes Laertius), 93, 252, 257, 258  
 "Discours", 196  
 "discursif", 159  
 Diyalektik, 67, 71, 72, 87, 97, 98, 108, 111, 113, 132, 158, 162, 166, 178, 186, 187, 193, 203, 207, 217, 222, 235, 252, 286, 288, 307, 308, 349  
 Diyalektik dizge, 278, 283  
 Diyalektik yöntem, 267, 296, 297, 298, 299, 310, 318, 321  
 Diyalog, 67, 101, 106, 122, 129, 187,  
 Dogmatik metafizik, 230, 231  
 Doğa, 76, 212, 213, 214, 237, 263, 316  
 Doğa felsefesi, 65  
 "Doğru", 246, 247, 305  
 "Doğru us", 116  
 Doğurtma yöntemi, 72, 87, 105, 122, 177, 187, 344  
 "dolayımli", 231, 301, 303  
 Doxographes, 43  
 Dönüşüm, 46, 212  
 Duyu, 228  
 "Duyulur dünya", 141  
 "Duyulur kesinlik", 214, 216  
 "Duyumsal nesne", 137, 180  
 Duyum dünyası, 128, 137  
 Dyalizm, 210, 246  
 "Dyade", 144, 199  
 "Efsane", 118, 119  
 Eidas, 133  
 Elea Okulu, 53, 205, 206, 207, 208, 210, 239, 252, 256, 279

- Elealılar, 64, 78, 191, 196, 204, 210, 215, 228, 233, 239  
 Empodekles, 50, 54, 64  
 "Empirico-réaliste", 189  
 Engels, 58, 213, 214, 235, 242, 348  
 Erdem, 91, 125, 130, 158, 174  
 Erekbilimsel, 106  
 "Erfast", 311  
 "Eristik", 181  
 Erreur, 184  
 "Esprit", 213  
 "Esprit du peuple", 221  
 Eşdeğerlik olgusu, 44  
 Eşya, 85, 89, 221, 223  
 "Eternel esprit", 289  
 Etik, 99, 114  
 Etre, 184, 263  
 Euclide, 128  
 Euripide, 93  
 Euthyphron, 122  
 Evren-Doğa-İnsan varlığı, 66, 204, 207  
 208, 212, 224, 226, 227, 228, 234, 236, 259, 266, 270, 283, 287, 304, 312, 319, 321, 342, 347  
 "Evrensel", "evrensellik", 137, 141, 188, 215, 216, 225, 229, 230, 231, 288  
 Evrensel Tek Gerçek, 77  
 Evrim, 46  
 Felsefe, 277  
 Fenomen, 97, 207, 208, 210, 215, 216, 220, 222, 234, 239, 246, 248, 260, 287, 317, 321, 322  
 Fichte, 204, 321, 322  
 Filozof, 93, 94, 145  
 "Formes", 137  
 "Geçiş", 209  
 "Gegengründe", Karşı-kanıtlar, 97  
 "Geist", 213  
 Gelişme ilkesi, 223  
 "Gemeintes", 311  
 "Genel varlık", 137  
 "Genişleme", 310  
 Gerçek, 112, 118, 120, 121, 122, 125, 130, 141, 168, 179, 181, 188, 206, 210, 211, 214, 215, 223, 247, 250, 257, 316  
 "Gerçekçilik", 261  
 Gerçeklik, 154, 200, 206, 228, 239, 260, 261, 273, 278, 304, 311  
 "Gerçekliğin yöntemi", 307, 311  
 Gizemcilik, (Mistisizm), 204, 260  
 Glokon, 86, 87  
 Gorgias, 93, 126  
 "Görece doğru", 272  
 Görecel olarak varolma, 97  
 Görecelik ilkesi, 38, 39  
 Göreli durum, 42  
 Görünüş, 228, 232, 240  
 "Gründe", (kanıtlar), 97  
 Gurvitch, 189, 190, 321  
 Güzel, 88  
 Hakikat, 176  
 Hegel, 50, 51, 52, 53, 55, 58, 59, 63, 65, 72, 74, 76, 80, 97, 99, 101, 105, 110, 132, 118, 119, 140, 176, 179, 180, 183, 187, 188, 189, 200, 203, 204, 207, 210, 212, 214, 217, 221, 222, 233, 235, 236, 237, 245, 246, 252, 261, 262, 272, 288, 300, 310, 311, 320, 321, 323, 342, 347, 348, 349  
 Herakleitos, 29, 31, 32, 33, 34, 39, 43, 45, 46, 48, 51, 53, 56, 58, 60, 65, 71, 74, 78, 102, 104, 105, 154, 174, 175, 177, 182, 183, 197, 203, 204, 211, 212, 214, 215, 225, 314, 341, 342, 343, 344  
 Hermogenes, 126  
 Hiçlik, 184, 197, 209, 218, 219, 226, 313, 314, 315  
 Hippias, 90, 122  
 Hippocrate, 125  
 Hume, 242, 246, 260, 272  
 "İçkin diyalektik", 208  
 "İde", 77, 90, 110, 111, 112, 133, 137, 205, 211, 227, 228, 229, 230, 231, 237, 255, 259, 260, 266, 271, 274, 278, 297, 304, 305, 312, 319, 322  
 İdea, idealar, 67, 78, 133, 137, 140, 141, 150, 155, 156, 159, 169, 188, 193, 229, 294, 346  
 İdealar dünyası, 191, 192, 294  
 İdealar Kuramı, 77, 137, 168, 169, 170, 178, 183, 189, 200, 229  
 İdealizm objektif, bkz.  
 Nesnel idealizm  
 "Idéalisme Transcendantal", 247, 248  
 İdealist diyalektik maddecilik, 74  
 "Idées a priori", 156  
 "Idées innées", 156

- İdeoloji, 272  
İkicilik, 210, 247, 259  
İlk motor ilkesi, 54, 150  
İlk neden, 284  
"İmpératifs", 176  
"İmpératif catégorique", 249, 322  
"İmpératif hypothétique", 249  
İncil, 225  
İndirgeme (réduction), 164, 186  
İndirgeme-çıkarma bilgi, 166  
"Intuition intellectuelle", 203  
"Intuition sensible", 241  
İyi, 72, 73, 75, 80, 88, 91, 101, 102, 105, 149, 150, 157, 168, 187, 188, 199, 200, 248, 269, 279  
İyonya, 194, 195  
Jakobi, 118, 259  
Jamblique, 192  
Kanı, 181  
Kant, 50, 51, 52, 55, 97, 99, 101, 102, 140, 156, 176, 179, 204, 209, 210, 213, 215, 216, 220, 221, 222, 226, 231, 234, 235, 237, 238, 239, 246, 251, 252, 253, 260, 261, 270, 272, 289, 293, 300, 311, 316, 320, 321, 322, 342, 344, 346, 347, 348  
"Karışık olan", 199  
"Karışım", 198  
Karşı-sav, 41, 86, 315, 322  
Karşıt olguların bileşimi, 43  
Karşıtlar, 67, 218  
Karşıtların özdeşliği, 62, 218  
Karşıtlık, 30, 305  
Kategori, 73, 226, 235, 236, 244, 289, 292, 294  
"Kalıtım", 193  
Katılma olgusu, 144  
Kavram, 73, 74, 79, 81, 90, 91, 134, 135, 141, 156, 166, 169, 173, 190, 187, 192, 207, 214, 216, 218, 229, 231, 235, 237, 253, 254, 260, 265, 267, 268, 270, 274, 278, 289, 296, 300, 308, 314, 315  
"Kavrama bilgi", 166  
"Kavramsal bilgi", 166  
"Kavrayış", 166  
"Kendinde-şey", 208, 215, 234, 235, 238, 240, 241, 244, 248, 261, 274, 322  
"Kendinde-şey-olan", 33  
"Kendini-bil", 75, 76, 78  
"Kesiksizlik", 217  
Kierkegaard, 51, 322  
Kojève, 221, 274  
"Kontinuitat", 217  
"Koruma", 315  
Koyré, 73, 107, 125, 131  
Kötü, 75, 81, 91  
Kratylos, 126  
Ksenofon, bkz, Xenophon  
Kuşkuculuk, 99  
Kuşkunun Yöntemleştirilmesi, 88  
"Kurgusal düşünce", 312  
"Kurgusal Felsefe", 225  
Lao-tse, 20  
Lassalle, 60, 65  
Leibniz, 259, 316  
Lenin, 60, 62, 63, 152, 217, 223, 265, 272, 273, 274, 348  
Leucippe, 65  
Logos, 26, 29, 33, 43, 51, 62, 66, 67, 79, 91, 104, 168, 182, 316, 319, 320, 341, 342, 343  
Lukacs, 274  
Madde, 152, 153, 154, 230, 288, 304, 305  
Maddesel dünya, 215, 226, 230, 235, 271  
"Maieutique", 72, 73, 79, 128, 225  
Maire, 119  
Mantıkbilimsel yasa, 54  
"Mandıksal İde", 278  
Marcuse, 274  
Marx, 52, 55, 58, 221, 265, 271, 274, 289, 323, 342, 348, 349  
"maximes", 176  
"Médiat", 231  
Mekân, 216, 217, 218, 226  
Melissos, 206  
Mevlâna Celâleddin Rûmî, 204, 320  
Milletliler, 66  
Milhaud, 156  
Mitoloji, 102, 120  
Mitolojik, 118  
Model, 170  
Modern nesnel idealist diyalettik, 74  
"Mouvement en soi", 313  
Muse, 64, 93  
"Mutlak doğru", 272  
"Mutlak ide", 278  
Mutluluk, 269

- Mûzik, 196, 199, 212  
 Mythos, 174  
 "Narration biçimi",  
 NatÜralistler, 212, 213, 214  
 "Néant", 313  
 Nefes, 73  
 "Naden", 283, 284, 286  
 Nedensel bağ, 236, 237  
 Nedensellik ilişkisi, 284  
 "Negation der negation", 318  
 "Neo-platonistes", 193  
 Nesne, 222, 223, 229, 231, 235, 238, 241, 252, 254, 260, 265, 270, 276, 299, 317  
 Nesnel diyalektik, 215  
 "Nesnel dünya", 275  
 Nesnel düşüncencilik, bkz.  
     Nesnel idealizm                      i6,165,  
 Nesnel idealizm, 128, 130, 137,141, 156, 157, 165, 176, 178, 251,260, 265, 270, 349  
 Nesnelcilik, 220, 261  
 Nesnellik, 225  
 Niceliksel değişimler, 36  
 "Nichts", 313  
 Nietzsche, 50, 51, 145  
 Niteliksel değişimler, 36  
 "noesis", 165  
 "Non-Être", 181, 184, 194, 313  
 Numen, Noumènes, 140, 215, 234, 238, 239, 260, 321  
 Oktav, 199  
 Olabilirlik, 119  
 Olgu, 207, 208, 215, 317  
 "Olma", 205  
 Olumlama, 122  
 Olumluluk, 41  
 Olumsal yöntem (metot pozitif), 131  
 "Olumsuz diyalektik", 187  
 Olumsuzlama, 122, 124, 261, 262,301, 302, 322  
 Olumsuzlamanın olumsuzlanması, 318  
 Olumsuzluk, 41, 253, 301  
 Olumsuzun olumsuzu, 305  
 "Oluş", 203, 206, 207, 209, 210,212, 226, 313, 314  
 Oluşum, 224  
 Ölüm, 245  
 Ölümsüzlük, 238  
 Öz, 232, 301  
 Özdeş, 180, 212, 233  
 Özdeşlik yasası, 233  
 Özel'den Genel'e gitme, 134  
 Özgürlük, 225, 238, 246  
 "Öz-içsel güç", 263  
 Öznel düşüncencilik, bkz.  
     Öznel idealizm  
 Öznel idealist, 225  
 Öznel idealizm, 141, 238, 242, 249, 251, 263, 273  
 Öznelcilik, 220, 261  
 "Panteizm", 279, 317, 319  
 Parça, 31, 170, 183, 191, 211, 266, 299, 302, 343,  
 Parmenides, 50, 53, 105, 168 , 169, 183, 187, 189, 190, 191, 193, 195, 196, 206, 218, 219, 279  
 Pedagog, 99  
 Pensée spéculative, 309  
 Phédon, 193, 195  
 "Phénomènes", 140  
 Philèbe, 198, 200  
 Platon, 43, 56, 57, 63, 64,66,67,72, 73, 74, 81, 82, 93, 99, 102, 105, 108, 111, 118, 119, 122, 125, 131, 133, 137, 140, 144, 148, 154, 157, 164, 176, 177, 178, 179, 183, 187, 189, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 252, 253, 254, 255, 258, 270, 280, 293, 295, 321, 342, 344  
 Plotin, 192  
 Plutark, 80  
 Polemik, 195  
 "Polemos" (savaş ve çatışma), 66  
 "Ponctualité, puktualitat", 217  
 Porphyre, 192  
 "Positive", 189  
 "Postulat", 176  
 Praksis, 142  
 Proclus, 192  
 Protagoras, 54, 64, 91, 93, 94, 96, 97, 126, 130, 131, 134, 175, 176, 177, 178, 179, 220, 221, 222, 224, 233, 344  
 Proudhon, 322  
 Psikolojik belirleme yöntemi, 89  
 Pythagoras, 78, 105  
 "rationnelle", 189  
 "Reflexif", 309  
 "reflexion, de soi", 235

Reinhold, 321  
 "Relativitat", 321  
 Retorika (Rhétorique), 96, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 253  
 Rig-Veda  
 Rodier, 189  
 Ruh, 80, 120, 121, 122, 166, 181, 238, 422  
 Russell, 105, 114, 115, 135, 145  
 "Saf Varlık", 279  
 Saltık, 238, 293, 294  
 "Saltık Bicim", 309  
 "Saltık Bilgi", 250, 274, 297, 312, 316, 347  
 "Saltık diyalektik", 309  
 Saltık durum, 42  
 "Saltık Gerçek", 265, 266  
 "Saltık Güç", 285, 287  
 "Saltık Güzel", 137  
 "Saltık İde", 312, 316  
 "Saltık İdealizm", 272  
 Sanı, 166, 179, 181  
 Sartre, 189  
 Sav, 42, 85, 315  
 "Savoir absolu", 311  
 Schelling, 204, 259, 321  
 Schiller, 191  
 Sentetik, 190, 297, 308, 318  
 "Sentetik Bilgi", 264  
 Sextus Empiricus, 50  
 Seziş, 175, 176  
 "an Sich" (kendinde-şey), 208  
 Sofist, 194, 195, 200  
 Sofist düşünce, 64, 75, 90, 92, 93, 96, 97, 107, 111, 220, 222, 225, 344,  
 Sofistçi tartışma biçimi, 125  
 "Sofistik", 116, 233  
 Sokrates, 56, 63, 66, 71, 73, 75, 77, 78, 81, 82, 86, 89, 94, 95, 99, 101, 102, 105, 110, 113, 119, 125, 130, 131, 144, 148, 151, 169, 174, 175, 179, 183, 187, 203, 204, 224, 225, 253, 258, 342, 344  
 Sokrates-Platoncu tartışma biçimi, 125  
 Sonlu, 254, 262, 301  
 Sonsuz, 80, 214, 216, 230, 254, 262, 301  
 Sophrosyne, 110, 111  
 Soyutlama, 247  
 Söylence, 132, 175  
 Söylev, 115, 132  
 Söz, 29, 30, 168  
 "spéculatif", 119, 213, 225, 276, 309  
 Spinoza, 145, 204, 259, 293  
 "Spiral", 320  
 Stace, 74, 134, 136, 151, 152, 154, 293, 314  
 "Supprimer", 315  
 "Süreç" (Bewegung), 209, 212  
 "Süreklilik", 217  
 Şey, 33, 85, 169, 170, 175, 224, 234, 260, 293, 317, 322  
 Şölen, 212  
 Tam, 59  
 Tanımlama olgusu, 176  
 Tannery, 55  
 Tanrı, 49, 79, 80, 156, 158, 170, 190, 221, 238, 240, 246, 263, 283, 312, 320, 321, 323  
 Taoist düşünce, 20  
 Tarih, 213, 230, 232, 274, 283, 284, 286, 316, 320, 347  
 Tartışma, 108, 109, 110  
 Tek, 59, 60, 62, 63, 155, 168, 169, 170, 183, 191, 206, 210, 257, 294  
 Teleolojik, 106  
 Terim, 305, 306  
 Terpsion, 128  
 Thales, 79, 252  
 Théétète-Theaitetos, 127, 129, 174, 177, 178, 179, 183, 195  
 Theodore, 128  
 Tin, 76, 77, 205, 213, 229, 237, 238, 246, 266, 274, 277, 289, 297, 316, 319, 320, 322  
 Tinbilimsel, 73  
 Tinsel, 118  
 Timée, 195, 197, 199  
 Töz, 284, 285, 293, 295, 297  
 "Tümel", 297, 298, 299, 307, 310, 319  
 Tümevarım, 85, 92, 178  
 "Tür" (espèce), 137  
 Türdeş, 169  
 Türdeş olmayan, 169  
 "Unruhe", 313  
 Umschlagt, 65  
 Us, 49, 67, 76, 79, 211, 213, 215, 225, 227, 240, 242, 248, 271, 288, 289, 294, 316, 320, 343  
 Us, Bilinç ve Ruh Üçlüsünün bileşimi, 76

Ussal dÜnya (Monde Intelligible),  
137, 141, 164  
Ussal işlev, 90  
Ussal tÜmevarım, 92  
Usun devimi, 32  
Uyum, 59, 66, 78, 200, 212  
Uyumsuzluk, 59, 66  
Uzlaşma olgusu, 174  
Varlığın yapısı, 55  
Varlık, 120, 176, 183, 194, 195, 197,  
199, 204, 205, 206, 209, 210, 212,  
218, 219, 226, 229, 265, 269, 274,  
279, 295, 312, 313, 316  
Varlık ve Yokluk, 55, 60, 65  
Varlıkbilimsel (ontolojik), 138, 156,  
175, 208, 218, 226, 269, 270, 289  
Varlıkbilimsel yasa, 54  
Varolmak, 180, 181, 183  
Varolmayan, 181, 183  
"Varoluş", 206, 207  
Varsayım, 142, 168  
"Verhältnis", 303  
"Vis éternelle", 289  
"Vision intuitive", 165  
"Volkgeist", 221  
"Volonté libre", 176  
Wahl, 189  
Wallace, 204, 318  
Xenophanes, 206  
Xenophon, 81, 99  
Yadsıma, 208, 259, 305  
Yadsırma, 261, 262, 305  
Yanlış, 181, 183, 194  
Yargı, 181, 225, 254, 259  
"Yoketme", 315  
Yokluk, 204, 209, 230, 279  
Yokolma olgusu, 37  
"Yok-varlık", 141, 152, 194, 197, 209,  
211, 212, 218, 219, 226, 231, 313  
Yöntem, 133, 158, 159, 279, 295, 296,  
307, 312, 318  
Yükselerek İlerleyen Bileşimsel  
Diyalektik, 146, 163, 318  
Zaman, 48, 212, 216, 217, 218, 226  
Zamanındalık, 216  
Zamansal bileşim, 33  
"Zenginleşme", 310  
Zanon, 53, 188, 189, 208, 210, 215 ,  
216, 218, 219, 220, 256  
Zorunluluk ilkesi, 48, 214, 215, 316  
"Zum Dasein", 76



## Doç.Dr. ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU

Şahin Yenişehirlioğlu, 1946'da İzmir'de doğdu. Sorbonne Edebiyat Fakültesi'nin (Paris) felsefe bölümünde 1964'te başladığı yüksek öğrenimini lisans ve yüksek lisans diplomalarıyla tamamladı. "Hegel'de Birey-Toplum-Devlet ilişkileri" konulu teziyle 1975'te aynı bölümden doktora derecesi aldı. 1975-1976 yıllarında Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesi'nde müşavirlikte bulundu. Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü'nde dışardan görevli olarak ders verdi. 1976 sonrasında A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi sistematik felsefe ve mantık ana bilim dalında öğretim üyeliğini sürdüren yazar 1980'de doçent oldu. Eski Türk Dil Kurumu üyesi olan Yenişehirlioğlu, görevli bulunduğu kürsünün başkanlığını da yürütmektedir. Felsefe Dergisi, Oluşum, Türkiye Yazıları, Varlık, Sanat Olayı, Gösteri, Boyut, Sanat Çevresi gibi dergilere katkıda bulunan yazarın denemelerinden bir bölümü "Felsefe ve Sanat" (1983) başlığıyla kitap olarak derlendi. Yazarın doçentlik tezini kapsayan "Felsefe ve Diyalektik", felsefe tarihi boyunca diyalektiğin hangi evrim aşamalarından geçerek günümüzdeki kavramsal düzeyine ulaştığını inceliyor. Herakleitos, Sokrates, Platon, Hegel ve Marx felsefelerinde diyalektiğin konumunu betimlerken, bu dizgelerin kavramsal örgüsünü geniş çapta okura tanıtıyor, onlarla aynı çağı paylaşan okul ve düşünürlerin konumlarını tartışıyor, Maddecî diyalektiğin bilgi kuramını ana savlarıyla irdeliyor.